Olavo de Carvalho

A Filosofia e seu Inverso

& Outros Estudos

VIDE EDITORIAL

OLAVO DE CARVALHO

A Filosofia e seu Inverso
& Outros Estudos

VIDE EDITORIAL

Dedico este li ro a todos os alunos do Seminário de Filosofia,

A Filosofia e seu Inverso - e outros estudos - Olavo de Carvalho
Copyright (c) 2012 by Olavo de Carvalho

Editor
Silvio Grimaldo de Camargo

Revisão
Ronald Robson

Editoração
Arno Alcântara Júnior

Desenvol imento de eBook:
Loope Editora | loope.com.br

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Carvalho, Olavo de
A Filosofia e Seu Inverso: E Outros Estudos / Olavo de Carvalho - Campinas, SP : Vide Editorial, 2012.

ISBN: 978-85-62910-06-4

I. Filosofia Moderna 2. Ensaios e Estudos Filosóficos. 3. I. Olavo de Carvalho II. Título.
CDD - 190.2

Índices para Catálogo Sistemático

1. Filosofia Moderna: Ensaios - 190.2

Os direitos desta edição pertencem ao
CEDET - Centro de Desenvolvimento Profissional e Tecnológico
Rua Angelo Vicentin, 70
CEP: 13084-060 - Campinas - SP
Telefone: 19-3249-0580
e-mail: livros@cedet.com.br

Reservados todos os direitos desta obra. Proibida toda e qualquer reprodução desta edição por qualquer meio ou forma, seja ela eletrônica ou mecânica, fotocópia, gravação ou qualquer meio.

Associação Comercial
DE SÃO PAULO
A. C. S. P.

Agradeço de coração a Sílvio Grimaldo, César Kyn, Lhuba Saucedo, Isabela e Alessandro Cota, Luciane Amato, a minha esposa Roxane e a minha filha Leilah Maria, bem como a iodos os demais que me ajudaram a preservar e editar estes escritos.

Sumário

Capa
Folha de Rosto
Dedicatória
Créditos
Agradecimentos
Prólogo
A filosofia e seu inverso
De Sócrates a Júlio Lemos - A filosofia e seu inverso - II
Os filodoxos perante a História - A filosofia e seu inverso - III
    I
    II
    III
O falso divórcio de ciência e filosofia
    Apêndice: Filosofia e apriorismo
Coerência e integridade
O ponto de partida da investigação metafísica
A imortalidade como premissa do método filosófico
Existência e possibilidade
Dois métodos
Miséria sem grandeza: a filosofia universitária no Brasil
Mário Ferreira dos Santos e o nosso futuro
Notas para uma introdução à filosofia
Conselhos aos estudantes de filosofia

Quem é filósofo e quem não é
Ainda os filósofos
A consciência sem consciência
A ciência contra a razão
A ilusão corporalista
Ainda a ilusão corporalista
Meditação do Dia de Ação de Graças
O filósofo predileto dos incapazes
Conhecimento e controle
Que é uma sociedade justa?
A revolução globalista
Uma lição de Hegel
Arte sacra e estupidez profana
A consciência humana em perigo
A ousadia da ignorância
Qual mente humana?
O guru da Nova Ordem Mundial

Prólogo

UM DOS MOMENTOS mais significativos na história da filosofia é aquele em que Sócrates, prestes a encontrar-se com Górgias, é consultado por Cérefon sobre qual a pergunta que deseja fazer ao renomado sofista:

- Pergunta-lhe quem é ele *(ostyn estin),* responde Sócrates.[1] Comentando essa passagem, observa Eric Voegelin:

"Esta é, para todos os tempos, a questão decisiva, cortando a rede de opiniões, idéias sociais e ideologias. É a questão que apela à nobreza da alma, e é a única questão que o intelectual ignóbil não pode encarar de frente."

Para maior clareza ainda, o autor de *Ordem e História* enfatiza:

"O que [aí] está em jogo é a substância do homem, não um problema filosófico no sentido moderno."[2]

Evitar cuidadosamente os "problemas filosóficos no sentido moderno" parece ser, portanto, uma condição *sine qua non* para o exercício da filosofia no sentido socrático-platônico. Evitá-los ou pelo menos não tocar neles sem uma clara consciência da diferença entre a filosofia propriamente dita e a discussão com o antifilósofo. A primeira é a educação da alma para a busca do eterno Bem. A segunda é a remoção de obstáculos que não nascem da busca enquanto tal, mas da cultura em torno, da sociedade política voltada inteiramente à consecução dos fins imediatos da vida terrestre, onde os homens não falam com a voz de seus corações mas com a dos papéis sociais que lhes convêm no momento. O antifilósofo pode, é claro, ser uma outra pessoa ou um aspecto da alma do próprio filósofo. Neste caso a discussão com ele torna-se uma etapa do aprendizado

filosófico. A principal ocupação do antifilósofo - interno ou externo - é colocar obstáculos no caminho do filósofo, para fazê-lo desistir da busca. Remover esses obstáculos requer alguma técnica, cuja aquisição torna o filósofo mais apto a sobreviver num ambiente hostil, bem como a vencer suas próprias hesitações interiores. A técnica - retórica, dialética e lógica - inclui o adestramento na arte de antecipar os obstáculos, de modo a evitar surpresas no debate. O aprendiz faz aí o papel do advogado do diabo, argumentando contra suas mais belas esperanças com a tenacidade e a astúcia de um verdadeiro demônio. O problema começa quando o sujeito toma gosto por esse exercício, fazendo dele uma finalidade em si, independente das metas originárias da filosofia. Assim nascem os "problemas filosóficos no sentido moderno". Eles crescem até dominar o horizonte inteiro das preocupações do aprendiz e, no decorrer do tempo, acabam por se institucionalizar como ofício acadêmico prestigioso, altamente profissionalizado e muito desenvolvido desde o ponto de vista técnico. Nas discussões que se desenrolam nesse ambiente, as questões mais abstrusas são examinadas nos seus mais mínimos detalhes, com precisão admirável. Só uma pergunta é aí considerada inconveniente, tão inconveniente que não é preciso proibi-la, já que a ninguém ocorre fazê-la em voz alta. Essa pergunta é:

- Quem é você?

Para respondê-la seria preciso que o interrogado se despisse da sua identidade profissional e falasse desde o núcleo vivo da sua pessoa de carne e osso, mas isso não é compatível nem com a linguagem técnica padronizada nem com o decôro que deve imperar nas instituições acadêmicas. Górgias, portanto, ou qualquer outro "intelectual ignóbil", está ali seguro de jamais ser colocado em situação vexaminosa pela curiosidade inconveniente de Sócrates.[3]

Eis a razão pela qual, mantendo-me à distância de ambientes tão sofisticados - no sentido também etimológico do termo -, sinto-me à vontade para transitar livremente entre o discurso acadêmico e a voz do coração, sem desprezar o primeiro mas submetendo-o às exigências da segunda, e não ao contrário.

Neste livro, bem como no volume *Conhecimento e Presença* que se lhe seguirá ou na *Dialética Simbólica* que o antecedeu, os leitores encontrarão, em mistura barroca que a alguns parecerá um tanto obscena, análises técnicas sutilmente elaboradas e efusões diretas de uma alma humana que jamais aprendeu a tratar

com ninguém impessoalmente, e que prefere antes passar por grosseira ante os olhos alheios do que por fingida ante os seus próprios.

Aconteceu que, desde a adolescência, vendo-me sozinho, sem guiamento num mundo confuso e nada acolhedor, logo entendi que, para não me perder de todo, não tinha outro meio senão entrar em acordo comigo mesmo, encontrar logo o centro da minha pessoa real e instalar-me ali com a modéstia mais singela e a segurança absoluta de que quem está sentado no chão não cai. Em volta de mim havia tanta confusão, tanto engano, tanta loucura, tanta mentira, tanto fingimento desnorteante, que se ao menos eu mesmo não fosse sincero comigo, nenhum senso de orientação na vida seria possível para mim. Optei pela sinceridade interior não por algum motivo moral elevado, mas por uma simples questão de sobrevivência psíquica.

Nunca consegui nem tentei, no teatro do mundo, representar outro papel que não o de mim mesmo. Compareço ante a audiência humana sem nenhum adorno social ou profissional, quase pelado.

Isso me trouxe muitos problemas. O primeiro é que qualquer um que converse comigo por cinco minutos já se sente meu íntimo e começa a dar palpites na minha vida. Não tenho defesa contra isso. Habituei-me a ser tratado com aquele desrespeito carinhoso do qual não escapa quem é primo de todo mundo.

Há, é claro, quem, de longe, se intimide ante uma certa superioridade intelectual que enxerga em mim e se proteja dela sob ares falsamente cerimoniosos, disfarçando mal e porcamente aquela intrusividade infalível que, no fundo, comunga com o restante dos meus conhecidos. Não posso dizer que detesto essas pessoas, mas, se pudesse, me esconderia delas embaixo do sofá.

Ainda assim, a presença delas é um preço módico que pago pelo conforto indescritível de não precisar jamais me policiar, avaliar meu desempenho pelo julgamento alheio ou modelar minha linguagem pelas expectativas do respeitável público.

Costumo dizer que, excluídas as atividades sexuais e excretivas, que me exporiam a penalidades legais se as exibisse aos olhos da multidão, não há nada que eu faça em privado que não possa repetir em público. Aos curiosos que desejem sondar nossa vida doméstica, minha mulher responde sempre que sou igualzinho em casa àquilo que todos vêem nas minhas aulas e conferências.

Do mesmo modo, eu desejaria que a minha filosofia não fosse a cristalização editorial e didática de uma identidade profissional, mas a expressão direta e franca daquilo que vejo, sinto e penso na vida de todos os dias. Sobretudo daquilo que, longe do mundo, digo e confesso diante de Deus.

Isso é assim não por algum impulso exibicionista da minha parte, que se existisse me impediria de guardar meus pensamentos para mim como os guardei até os quarenta e oito anos de idade, data de publicação do meu primeiro livro.

É assim, digo, porque estou persuadido de que só acerta enxergar a vida com algum realismo quem primeiro ajuste o seu foco interior, falando desde o centro de si mesmo e não desde uma pseudopersonalidade externa adotada para fins de profissão, de autocompensação neurótica ou do que quer que seja. O filósofo, acredito, deve falar não como um professor do alto da sua cátedra, um pregador do alto do seu púlpito, um orador do alto do seu palanque, mas como o crente sincero que faz seu exame de consciência e confessa o que sabe de si mesmo e do mundo. Sem isso, até mesmo a prática do método fenomenológico, que pretende descrever as coisas tal como se apresentam, se torna inviável. Pois, afinal, *a quem* elas se apresentam? A uma consciência abstrata e genérica, inimputável moral e juridicamente? A uma identidade social de professor e intelectual colada às pressas em cima de um eu bem camuflado e inacessível? Isso desviaria de tal modo o foco, que mesmo a mais meticulosa descrição fenomenológica arriscaria tornar-se aquilo que ela menos desejaria ser: uma construção lógica, uma arquitetura de hipóteses, uma "teoria" no sentido corrente do termo. Com toda a evidência, a fidelidade ao objeto deveria articular-se, com idêntico rigor, à coincidência do sujeito consigo mesmo, à perfeita franqueza do pecador ante um Deus a quem ele sabe que não pode enganar. Foi isso a raiz daquilo que vim a chamar *método confessional* - o julgamento da verdade teorética no tribunal da sinceridade interior.

De outro lado, é claro que não se tratava de sincerismo autobiográfico. A filosofia tinha de ser confissão, mas não no seu conteúdo e sim na sua forma, na sua estratégia cognitiva. O objetivo não era falar de mim, mas falar desde dentro de mim, desde o fundo da minha alma, sobre o que quer que eu visse nela ou em torno dela.

Daí que a linguagem a ser empregada devesse ser a mais estritamente pessoal, mas que ao mesmo tempo, e um tanto paradoxalmente talvez, o recurso ocasional ao vocabulário técnico e impessoal da filosofia acadêmica não fosse nem um pouco desprezível ou dispensável, mas estritamente necessário em certos momentos, até mesmo para fixar com nitidez as impressões mais pessoais e mais íntimas.

Daí a impossibilidade, ao menos ocasional e intermitente, de apresentar meus pensamentos em formato sistematicamente acadêmico ou tratadístico. [4]

Amigos e inimigos cobram-me, de vez em quando, a exposição sistemática de uma filosofia da qual espalhei uma parte em fragmentos orais e escritos e a outra parte conservo implícita, em formato de entrelinhas, confiante na capacidade hermenêutica ou divinatória de quem tenha alguma.

Os primeiros fazem essa exigência porque acham que seria bom explicar mais organizadamente um pensamento no qual vislumbram algo de valioso sem poder enxergá-lo de todo. Os segundos fazem-na para provar que não sou capaz de atendê-la.

Ambos têm razão, mas estes têm mais.

Não tenho o menor talento para fazer algo que creio firmemente que não se deve fazer.

Desde o início da minha aventura de estudioso, estou persuadido de que a sabedoria - ideal a um tempo móvel e derradeiro da filosofia - não consiste em verdades gerais cristalizadas em fórmulas doutrinais repetíveis, mas na apreensão do sentido universal das situações particulares, únicas e concretas vividas pelos seres humanos reais.

Na esfera moral, isso é de uma obviedade exemplar. O homem bom não é aquele que sabe de cor os mandamentos, mas o que sabe transmutá-los em decisões e ações acertadas no meio das exigências confusas e pressões contraditórias da existência imediata, onde muitas vezes eles se tornam irreconhecíveis ou se recobrem de uma aparência escandalosa e paradoxal.

Igualmente, na estética, não há princípios gerais capazes de dar conta, por si sós, da variedade desnorteante de formas imprevisíveis que a experiência da beleza pode assumir, às vezes até sob a camuflagem do feio, do disforme e do

monstruoso. O senso estético consiste na capacidade de apreender a unidade da beleza por trás dessas formas, mesmo sem poder condensá-la em princípios gerais.

Por que não se daria o mesmo nas disciplinas filosóficas mais altas, de índole puramente teorética, a metafísica e a epistemologia?

Não há sistema metafísico que, bem examinado, não revele alguma contradição interna ou um descompasso com a experiência. Não há nenhum cujos erros não forneçam, em compensação, sugestões inspiradoras para a abordagem de mil e um problemas de metafísica que brotam da experiência real. Como não pode haver linguagem totalmente literal e sem ambiguidades, sempre resta, na leitura das grandes obras de filosofia, a possibilidade de interpretar simbolicamente algo que no sentido literal está manifestamente errado, e assim fazendo remontar à percepção originária de uma verdade obscura que o filósofo falhou na tentativa de convertê-la em conclusão doutrinal explícita.

Há uma grande diferença entre ler os filósofos para conhecer suas doutrinas enquanto tais e lê-los em busca da verdade. Uma doutrina cristalizada em textos é uma verdade apenas histórica, ou mais propriamente filológica, para não dizer editorial. Mas nenhum filósofo criou suas doutrinas só para que as conhecêssemos, e sim para que através delas buscássemos a verdade; verdade que elas, na melhor das hipóteses, só conseguem apreender parcialmente ou, na maior parte dos casos, insinuar simbolicamente (não sendo, nisso, mais exatas ou precisas do que um poema ou uma peça de teatro). Sim, o texto e a doutrina devem ser conquistados e possuídos historicamente. Mas isso ainda não é filosofia, é apenas cultura filosófica.[5]

Às vezes, também, uma teoria que em si é inaceitável permanece válida enquanto crítica a alguma outra teoria. Quando Hume nega a existência do "eu", está apenas sendo levado a uma conclusão absurda pelo automatismo do seu próprio raciocínio, mas quem pode negar que, ao fazê-lo, ele desmontou a máquina dedutiva do cartesianismo, mostrando que Descartes, se provou a existência do pensamento, errou em pensar que com isso tinha provado também a existência de uma "substância pensante"? De fato, se o *cogito* é uma experiência instantânea, sem duração, é impossível deduzir dele a permanência do eu entre o instante em que faz essa experiência e o momento em que a narra.[6] Ao demonstrar a inexistência do "eu" cartesiano, Hume imaginou negar a de todo e qualquer "eu"

- ampliação indevida como aquela que ele critica em Descartes. Mas é certo que, ao expor a dificuldade de encontrar uma prova da existência do "eu", Hume criou o símbolo eloquente de um paradoxo constitutivo do ego humano, que é o de não poder apreender-se como substância senão desde um ponto de vista póstumo, onde *"tel quen lui-même enfin l'eternité le change"*?[7]

Quem tenta declarar verdades literais universalmente válidas consegue, quase sempre, nada mais que esboçar um símbolo. Se, em vez disso, buscamos apenas caminhar em direção às verdades universais que vemos esboçadas em situações concretas, a ordem se inverte: em vez de chegar involuntariamente a um símbolo, partimos dele voluntariamente, sabendo que, por mais que o analisemos, não poderemos transfigurá-lo em verdade literal definitiva, mas apenas em outro símbolo mais claro, mais inteligível, mais satisfatório talvez. O limite a que chegamos por essa via não é determinado pela verdade última, mas apenas pelo grau da nossa exigência de compreensão, exigência, por sua vez, determinada pela pressão dos fatores pessoais, culturais e históricos que delimitem o objeto e o curso da investigação.

Nunca tive outra ambição intelectual senão essa.

Daí minha impaciência com aqueles problemas filosóficos genéricos - os "problemas filosóficos no sentido moderno" -que os professores e os autores de manuais parecem considerar as expressões mais puras e elevadas da investigação filosófica: materialismo e idealismo, determinismo e livre arbítrio, os fundamentos da moral, a lógica do significado etc. etc.

Não posso, é claro, evitar de todo essas questões, com as quais tropeço a cada passo na tentativa de explicar-me a um público que está com elas na cabeça. Mas tento ao menos abordá-las só de raspão, como complementos ocasionais àquilo que quero dizer sobre realidades concretas da vida.

Todos os meus escritos são, portanto, estritamente *de ocasião:* reações de um intelecto curioso e sincero ante as experiências de um momento, registradas e analisadas em claves múltiplas, num descarado oportunismo cognitivo imune a toda presunção de sistematismo e, mais ainda, de organização textual posterior. Se não se dissolvem de todo numa poeira de impressões, é porque, desde a multiplicidade das ocasiões que os suscitam, dos pontos de vista que os moldam e até dos gêneros literários em que se expressam, remetem sempre a um núcleo

central de preocupações que se unificam em torno de um objetivo constante, único, quase obsessivo: a busca do Supremo Bem, portanto também a remoção dos obstáculos que se apresentem pelo caminho.

Os textos reunidos no presente livro, como nas duas outras coletâneas acima mencionadas, refletem ao mesmo tempo a desordem caleidoscópica dos fragmentos e a unidade da luz que os atravessa.

Nesse sentido, a ausência de qualquer ordem, seja na cronologia dos escritos, seja na distribuição das matérias, é proposital, inofensiva e até oportuna.

O leitor desta coletânea terá, entre as muitas mudanças de plano e de tom ao longo das páginas, a ocasião de comprovar o que estou dizendo. Só espero que não se irrite com isso, mas se anime e se alegre ao constatar que, da multiplicidade barroca que lhe apresento, seu próprio ponto de vista talvez não esteja excluído de todo.[8]

Richmond, 20 de março de 2012.

---

1 *Górgias.* 447d. *Ostyn* é frequentemente traduzido como "quê" em vez de "quem", mas a preferência de Eric Voegelin por esta última tradução me parece justificada pela interpretação que ele dá ao conjunto do texto.

2 *Ovdev and History,* vol. III, *Plato and Aristotle, e Collected Works of Eric Voegelin,* vol 16, Columbia and London, University of Missouri Press, 2000, p. 78.

3 Tal é a situação irônica que inspira o título deste livro.

4 Aproveito nos parágrafos seguintes algumas notas que tomei para a aula de 22 de janeiro de 2011 do *Seminário de Filosofia.*

5 V. meu ensaio "Dois métodos", em *Dicta&Contradicta* n° 6, dezembro de 2010, reproduzido mais adiante neste volume.

6 V. minha conferência "Descartes e a psicologia da dúvida", *Colóquio Descartes da Academia Brasileira de Filosofia,* Faculdade da Cidade, Rio de Janeiro, 9 de maio de 1996 (reproduzida em www.olavodecarvalho.org/apostilas/descartes.htm).

7 V. meu curso "A consciência de imortalidade".

8 Aviso: Ignoro solenemente, nesta edição, a ortografia de 2009. Uma cláusula do acordo me permite fazê-lo até dezembro deste ano, mas não pretendo parar por aí. Enquanto for vivo e estiver no meu juízo perfeito, não farei nenhuma concessão a um decreto ortográfico insensato assinado por um semi-analfabeto que se gaba de não ler livros.

A filosofia e seu inverso

SE HÁ UM DADO histórico do qual não se pode duvidar, é que a filosofia nasceu na Grécia e adquiriu sua forma clássica, de uma vez por todas, com Platão e Aristóteles (ambos sob a inspiração original de Sócrates). Você pode chegar a ser filósofo ignorando Sartre, Husserl, Nietzsche, até mesmo Hegel, Leibniz ou Sto. Tomás de Aquino. Mas quem não tomou um banho de imersão nos ensinamentos dos dois pais fundadores permanecerá eternamente alheio ao espírito da filosofia.

Ninguém descreveu esse espírito melhor que Eric Voegelin, quando disse que, perdido o antigo senso "cosmológico" de orientação na vida, em que a ordem da existência aparecia como uma imagem do cosmos, a filosofia emergiu como tentativa de encontrar um novo princípio ordenador já não na contemplação do universo físico, mas na interioridade da alma. Na confusão geral do mundo, o filósofo busca ordenar a sua própria alma para tomá-la como medida de aferição da desordem exterior.

Dentre os múltiplos estilos de pensamento que a filosofia universal nos oferece, o estudante sempre acaba, no fim das contas, por se apegar a algum. Formal ou informalmente, torna-se kantiano, hegeliano, marxista, nietzscheano, estruturalista, neo-empirista ou qualquer outra coisa. Mas nenhuma dessas linhas de orientação faz por si o menor sentido, se separada do projeto ordenador originário inaugurado por Platão e Aristóteles. Principalmente porque aquelas várias escolas se definem umas pelas outras dentro dos limites de um debate filosófico "profissional", com problemas e termos estabelecidos por uma longa tradição acadêmica, ao passo que os clássicos gregos nos dão um senso de

orientação muito mais abrangente, um senso de orientação não na rede das discussões universitárias, mas na vida em geral. Descartes, Kant, Husserl ou Wittgenstein nos ensinam "filosofia", isto é, certos problemas filosóficos e certas maneiras sofisticadas de abordá-los. Mas somente em Platão e Aristóteles você aprende o que é *ser* um filósofo. Ser um filósofo não é a mesma coisa que dominar apenas um conjunto de técnicas intelectuais que tornem você um membro reconhecível, ou até mesmo respeitável, de uma determinada corporação acadêmica (supondo-se que a universidade as ensine realmente em vez de lhe dar somente um título destinado a encobrir a falta delas). Essas técnicas permitem que você entenda o que os filósofos estão discutindo e até formule seus palpites em linguagem academicamente aceitável, mas ninguém, em seu juízo perfeito, pensaria em aplicá-las à vida real, à vida de todos os dias, fora do âmbito profissional. Ninguém, ao tomar decisões sobre casamento, emprego, educação dos filhos, administração doméstica, ou mais ainda ao lidar com as grandes crises da existência pessoal, vai agir baseado em Hegel ou Wittgenstein. Na verdade, a simples idéia de buscar na filosofia um senso de orientação na vida real soa estranha nos meios universitários hoje em dia. Filosofia, dizem, é atividade intelectual séria, não auto-ajuda. Na hora da encrenca, esquecem a seriedade e vão buscar a ajuda de um psicoterapeuta (ou de um pai-de-santo, como tantos professores da USP). Mas é justamente nos momentos decisivos da vida, nas horas de crise e perplexidade, que Platão e Aristóteles (e, pairando acima deles, o espírito de Sócrates) vêm em nosso socorro, infundindo-nos o senso da ordem interior da alma, que fará de cada um de nós, não um profissional acadêmico, mas um *spoudaios,* um homem verdadeiramente adulto, humanamente desenvolvido até o extremo limite dos seus poderes cognitivos, capaz de perceber a realidade e tomar decisões desde o centro e o topo da sua consciência, e não desde as paixões de um momento, desde um oportunismo profissional, desde o temor do julgamento dos pares ou desde algum preconceito da moda.

Em força pedagógica, em poder de ordenação da alma, os escritos de Platão e Aristóteles não perdem senão para a Bíblia e as palavras dos Santos Padres e Doutores da Igreja - com uma diferença a favor deles: a Bíblia está escrita em linguagem simbólica, às vezes difícil de interpretar, e os escritos dos Padres e Doutores lotam bibliotecas inteiras, que você não conseguirá ler no prazo de uma

vida, mesmo supondo-se que saia inteiro das controvérsias teológicas que atravancam o caminho.

É verdade, também, que muitos estudiosos não enxergam, em Platão e Aristóteles, senão aquilo que encontram também em Descartes, Kant ou Husserl: "questões filosóficas" para alimentar a pesquisa erudita e aquecer o debate acadêmico. Mas fazem isso porque querem, porque amam a filosofia como profissão, não como norma e sentido da vida. Nada os obriga a isso, exceto a decisão que livremente tomaram, de buscar antes a segurança de uma identidade profissional do que a ordem da vida interior, conciliando sem maiores dramas de consciência o rigor das investigações acadêmicas com a fragmentação, desarmonia e deformidade das suas almas. Que justamente esses tipifiquem aos olhos da multidão a imagem de "filósofos" por excelência, já que a multidão nada sabe da filosofia e julga tudo pela aparência dos papéis sociais, é uma das maiores ironias da sociedade atual. Pois a orientação que adotaram na existência é o inverso exato da vida filosófica tal como a entendiam Sócrates, Platão e Aristóteles. São "filósofos profissionais" precisamente na medida em que ignoram ou desprezam o espírito da filosofia.

De Sócrates a Júlio Lemos

A filosofia e seu inverso - II

O SR . JÚLIO LEMOS, que não perde a oportunidade de puxar uma discussão, chama Sócrates de "chato-mor" por ter praticado o mesmo costume dois mil e quatrocentos anos atrás.[1] Mas aí cessa toda a semelhança. Entre outras inumeráveis diferenças, é notório que Sócrates chamava seus adversários pelos nomes, enquanto o sr. Lemos, ao criticar os vícios da filosofia circundante, deixa sempre ao leitor a incumbência de descobrir quem seriam os viciados, se é que eles existem fora da cabeça do articulista. Tão avesso é ele à menção de pessoas de carne e osso, que seus artigos de crítica deveriam vir precedidos do *disclaimer:* "Qualquer semelhança com a realidade é mera coincidência." Os diálogos socráticos, ao contrário, sempre se travam com personagens reais da vida ateniense e tratam de problemas cuja presença na sociedade é patente aos olhos de todos. Sócrates combateu bravamente a corrupção da *polis,* ao passo que o sr. Lemos se mantém a uma prudente distância deste baixo mundo, consagrando seus talentos a especulações lógico-matemáticas - ou a discussões com filósofos hipotéticos - que não ofendem as autoridades constituídas. Talvez ele se envergonhe um pouco disso no íntimo, mas em suas declarações públicas o que transparece é, ao contrário, aquela ostentação de superioridade distante, quase *blasée,* do profissional tarimbado que consente, por mera caridade, em dirigir umas palavrinhas ao amador intrometido.

Todos sabemos em que consiste essa superioridade: o sr. Lemos desempenha, no teatro imaginário que ele desejaria lotar de uma platéia real, o papel do argumentador rigoroso, científico, universitário, em contraste com os palpiteiros

que “fazem filosofia de modo tosco, deixando de lado a especulação para inculcar nos ouvintes e leitores critérios morais, condenar comportamentos ou provocar a indignação”. Entre os culpados de semelhante descalabro, ele inclui Sócrates, Platão e Aristóteles, sempre ocupados em indicar aos incautos o caminho do bem, da sabedoria e da felicidade - tarefa que, segundo ele, cabe à “ética prática” ou às técnicas de “auto-ajuda”, pouco ou nada tendo a ver com a autêntica e séria filosofia, representada eminentemente, ao que tudo indica, pelo próprio sr. Júlio Lemos.

Em apoio das suas singelas pretensões, ele apela à autoridade do Bem-Aventurado Cardeal John Henry Newman, o qual, proclamando no Capítulo 5 de *Idea of a Uni ersiíy*[2] que “o conhecimento é uma coisa, a virtude é outra” e que “a filosofia, por mais iluminada, não fornece nenhum comando sobre as paixões, nem motivações influentes, nem princípios vivificantes”, cita o exemplo de um personagem do romance *Rasselas, Prince of Abissínia,* de Samuel Johnson - um filósofo que, diante da filha morta, confessava não receber nenhum consolo da ética de autocontrole que havia ensinado a seus discípulos (o sr. Lemos, com o rigor que lhe é peculiar, conjetura que o homem é um pitagórico, quando com toda a evidência se trata de um estóico). O episódio antecipa o protesto lancinante de Franz Rosenzweig, que, espremido numa trincheira da I Guerra, entre pilhas de cadáveres, notava a perfeita impotência da filosofia acadêmica ante a carnificina mundializada.

Seria ótimo se o sr. Lemos, antes de usar um texto clássico como porrete, aprendesse a lê-lo. O trecho citado não contrasta a filosofia moralizante com a “filosofia científica” que o sr. Lemos tanto aprecia, mas com a fé cristã. Quando Newman sugere que o ensino da filosofia, em vez de fazer falsas promessas de salvação, deveria tratar mais modestamente de desenvolver no estudante as virtudes intelectuais, o sr. Lemos, tentando fazer do cardeal um apologista da escola analítica *avaní-la-lettre*, insinua que essas virtudes consistem tão-somente em “precisão conceitual, clareza e rigor lógico”, isto é, as qualidades padronizadas da comunicação científica no sentido atual. Qualquer tentativa de ir um pouco acima disso é, segundo ele, pura superstição. Newman, no entanto, deixa claro que não é nada disso. O que o ensino da filosofia pode e deve desenvolver, segundo ele, é “um intelecto cultivado, um gosto delicado, uma mente cândida, equitativa e

desapaixonada, uma conduta nobre e cortês" *(a cultivated iníellecí, a delicate íasíe, a candid, equiíable, dispassionaíe mind, a noble and courteous bearing in íhe conducí of life).* Quem, lendo essas palavras, pode falhar em compreender que as virtudes intelectuais a que o cardeal alude são, também e intrinsecamente, virtudes morais, precisamente aquelas que, segundo o sr. Lemos, a filosofia não pode ensinar de maneira alguma? Pois Newman, explicitamente, faz delas o objetivo mesmo do ensino da filosofia numa universidade *(they are íhe objecís ofa Uni ersiíy).*

Só o que Newman acentua é que essas virtudes são inferiores às da santidade cristã. É o caso de exclamar, como o cidadão lisboeta a quem um turista perguntava se sabia a localização do Mosteiro dos Jerônimos: "Ó raios, e quem é que não sabe?" O cardeal esclarece, com toda a razão, que a educação filosófica "produz não o cristão, não o católico, mas o gentil-homem". Ele está longe de desprezar as virtudes do gentil-homem; ao contrário, professa advogá-las e insistir na sua importância. Adverte, apenas, que elas não são garantia de santidade, nem mesmo de conscienciosidade; que podem mesmo estimular o pedantismo, a arrogância e o espírito de controvérsia. Tudo isso é de uma obviedade exemplar, mas só o sr. Lemos pode enxergar aí um apelo a que a filosofia se abstenha de todo ideal moral e se concentre na pura busca da exatidão lógica, tomada como um fim em si. Quando Newman fala de "estudo desinteressado", ele está se referindo, ostensivamente, apenas à clássica distinção entre artes liberais e servis. Estas últimas visam a finalidades utilitárias, aquelas ao aperfeiçoamento da mente humana. Ao descrever esse aperfeiçoamento como uma síntese de valores cognitivos, éticos, estéticos e sociais, condensando-a no símbolo do "gentil-homem", ele exclui antecipadamente, e da maneira mais categórica possível, a interpretação que o sr. Lemos quer impingir às suas palavras. O "estudo desinteressado" desinteressa-se de suas aplicações técnicas, industriais e econômicas, não de seus efeitos psicológicos e morais na mente do estudante, que são, segundo Newman, sua própria razão de ser.

Também não escapará ao leitor atento o detalhe altamente significativo de que, como exemplos de falsos salvadores, Newman cita somente filósofos de segundo time, como Sêneca, Cícero e Catão, e também, por ironia, Lorde Francis Bacon, um dos precursores da "filosofia científica" do sr. Lemos (a menção passageira a

Sócrates tem outro sentido, como veremos adiante). Nem uma palavra sobre (muito menos contra) a filosofia cristã de Sto. Tomás, de S. Boaventura, de Duns Scot, de Raimundo Lúlio, cujas finalidades edificantes e até catequéticas rebrilham a cada página desses autores. Quanto à filosofia antiga, da qual a cristã medieval deriva em linha direta, o cardeal, em vez de fazer troça de seus ideais morais ou de reduzir sua contribuição, como o desejaria o sr. Lemos, ao desenvolvimento da lógica, das matemáticas e das ciências físicas, faz dela um dos pilares da própria condição humana: "Enquanto formos homens, não podemos escapar de ser, em grande medida, aristotélicos, pois... em muitos assuntos, pensar corretamente é pensar como Aristóteles; e somos seus discípulos querendo ou não, embora possamos não sabê-lo". Um desses assuntos foi, decerto, a lógica, e o que Aristóteles pensou a respeito é que ela não é nem mesmo uma parte integrante da filosofia, e sim apenas um treinamento preliminar que, uma vez absorvido, pode ser esquecido no fundo e deixar espaço a modalidades menos formalizadas de investigação, mais compatíveis com a natureza esquiva de certas questões. Embora ensinando que a lógica é a forma por excelência da prova científica, Aristóteles adverte que em todas as investigações o problema fundamental não é a exata demonstração lógica, mas a descoberta das premissas, para o que a lógica é absolutamente impotente, devendo ceder lugar à dialética, à retórica e até à imaginação poética. Uma filosofia que pretendesse reduzir-se à lógica, ou mais ainda à lógica das ciências, seria no entender de Aristóteles-Newman a aberração das aberrações.

Newman, seguindo nisto a tradição das universidades medievais, divide os estudos em três níveis: as artes utilitárias, as artes liberais (que ele chama indiferentemente de "filosofia" ou "ciência") e a religião cristã. Se o segundo nível não deve usurpar as prerrogativas do terceiro, também não deve rebaixar-se ao primeiro - o que, observo eu, aconteceria necessariamente se a filosofia se reduzisse à lógica e o aperfeiçoamento da mente à conquista da "precisão conceitual, clareza e rigor lógico", fazendo abstração das qualidades éticas, estéticas e sociais que segundo Newman compõem a inteligência bem formada. Se a filosofia não assegura a salvação da alma, isso não significa que seja moralmente inócua ou que a única qualidade requerida na sua prática seja, como pretende o sr. Lemos - deformando nisto monstruosamente o pensamento de Newman -, o

"amor aos estudos". O amor aos estudos, sem o correspondente amor à verdade, é um convite àquele pedantismo, àquela presunção acadêmica que Newman condena com tanta veemência, e da qual as lições do sr. Lemos fornecem uma amostra indisfarçável. Pior ainda seria reduzir o amor à verdade a um simples conjunto de precauções lógico-técnicas, omitindo que sua conquista é uma luta constante de toda a alma, envolvendo sentimentos, hábitos, valores e, acima de tudo, o esforço de autoconhecimento sem o qual a "verdade" se torna uma fórmula oca, pronta para ser repetida no palco universitário ou numa tela de computador sem nenhum ato de consciência correspondente. Se, neste como em outros assuntos, "pensar corretamente é pensar como Aristóteles", cabe lembrar que, segundo o Estagirita, a verdade não está nas proposições e sim no juízo, no ato interior da inteligência humana que as aprova ou desaprova. Esse ato só pode ser efetivado por um ser humano real: tudo o que a técnica lógica pode fazer é simbolizá-lo, no papel ou num HD, por um signo negativo ou positivo.

Se é indiscutível que a filosofia não fornece nem deve prometer a salvação da alma, menos convincente é a argumentação do cardeal contra os poderes consoladores da meditação filosófica nos instantes de perigo e sofrimento. Em primeiro lugar, ela faz caso omisso do precedente histórico de Boécio, que, condenado à morte, encontra na prisão a *consolatio philosophiae*. Em segundo lugar, passa, sem a menor justificativa, ao largo da conduta heróica de Sócrates diante do tribunal que o condenou (já veremos o que o sublime sr. Lemos tem a dizer a respeito). Em terceiro, omite que a síntese escolástica de fé e razão implica, quase que por necessidade intrínseca, o apelo auxiliar à razão como reforço da fé nos momentos difíceis da vida.

O exemplo a que Newman recorre - o filósofo de *Rasselas* -é ainda mais desastroso, em primeiro lugar por ser fictício, em segundo lugar por presumir que o pranto diante de uma filha morta seja um vício redibitório, um argumento fulminante contra as crenças de um pai sofredor. Se assim fosse, as lágrimas da Virgem Santíssima ante o cadáver de Nosso Senhor Jesus Cristo teriam dado cabo do cristianismo de uma vez para sempre. E, caso não chegassem a fazê-lo de maneira convincente, a debandada dos apóstolos, o grito de desespero do Filho abandonado no alto da Cruz e as três defecções de Pedro antes de o galo cantar completariam o serviço para Voltaire nenhum botar defeito.

Nenhum exemplo de fraqueza humana depõe jamais contra a dignidade de uma crença, religiosa ou filosófica, nem atenua o valor da mensagem que aparenta desmentir. Reconhece-o o próprio sr. Lemos, ao afirmar que, se um filósofo "entende mais de ética tomista que São Felipe Néri e privadamente age como um irresponsável, a culpa não será da ética filosófica, mas dele". Infelizmente, o nosso professor de rigor lógico, após admitir essa obviedade, ainda imagina dizer algo de substantivo contra a filosofia como modo de vida ao alegar que "é muito comum que o moralismo filosófico ande de mãos dadas com a perversão privada". À luz daquilo mesmo que ele disse na frase anterior, a resposta cabal a essa observação é: "E daí?"

Já expliquei mil vezes - pensando, nisto, como Aristóteles - que o *argumeníum ad hominem* só tem validade cognitiva quando é também, e inseparavelmente, um *exemplum in contrarium,* o desmentido factual de uma generalização anterior, como por exemplo quando Hobbes, após proclamar que os seres humanos só agem por desejo de poder, professa escrever o *Leviatã* para o puro bem da humanidade sofredora, sem nenhuma ambição pessoal; ou quando Maquiavel, ensinando que o Príncipe deve matar seus colaboradores tão logo chegue ao poder, se omite de incluir nisso o principal dos colaboradores: o autor do plano, isto é, ele próprio; ou ainda quando o burguês Karl Marx, afirmando que só os proletários podem ter uma visão objetiva da história, passa a nos oferecer algo que ele jura ser a primeira visão objetiva da história. Fora desses casos, o *argumeníum ad hominem* só vale como truque sujo ou, no melhor dos casos, como vaga sugestão de uma possibilidade a ser investigada.

Mesmo que todos os moralistas do mundo fossem imoralistas na prática, isso em nada deporia contra a dignidade ou a necessidade da moral, sem mesmo levar em conta a possibilidade de que as denúncias de imoralismo sejam obras de intrigantes mal intencionados. Nesse sentido, a observação de Newman, de que muitos filósofos foram ridicularizados como hipócritas, entre os quais Sócrates (nas *Nuvens* de Aristófanes), é o protótipo mesmo do argumento suicida, que se rebela contra o próprio argumentador, já que a literatura satírica voltada à denúncia da hipocrisia religiosa, desde os *Carmina Burana* a Rabelais, de Bocaccio a Molière, de Diderot e Stendhal a Alessandro Manzoni e de Cervantes a James Joyce (sem contar os papas atirados ao *Inferno* de Dante), transcende

infinitamente, em volume, qualidade e importância histórica, tudo o que os gozadores de todos os tempos escreveram contra os filósofos. E será preciso lembrar que ninguém no mundo foi (e é ainda) mais alvo de chacotas do que o próprio Cristo?

Um ponto que Newman não consegue esclarecer é o da relação exata que há entre a formação do gentil-homem e a educação para a fé cristã. Dizer que a primeira não basta para produzir a segunda é mais próprio do Conselheiro Acácio que de alguém que deseja elucidar o problema. Que, no entanto, toda educação liberal seja inútil na catequese da gente simples, do povão - coisa que o próprio Newman não afirma - já é algo de bastante duvidoso, como se vê pelo fato de que os primeiros esforços de alfabetização universal partiram da Igreja mesma, no tempo de Carlos Magno, e de que as artes mecânicas, praticadas com afinco, terminarão por despertar na inteligência alguma curiosidade de ordem científica ou filosófica que elas mesmas não podem, por si, satisfazer. Mas e a formação religiosa do erudito, do professor, do sacerdote, do monge? Será a educação preliminar da alma nas virtudes mundanas do gentil-homem uma etapa dispensável ou então nada mais que um adestramento técnico sem nenhum peso moral em si mesmo?

A História responde, decididamente, que não. Newman inspira-se no exemplo da universidade medieval do século XIII, mas hoje sabemos, e ele na época não poderia saber, pois só a historiografia posterior o revelou, que aquela instituição, longe de representar o cume da educação na Idade Média, não constituiu senão a cristalização tardia, institucionalizada, mais formalizada e menos vigorosa, daquilo que se ensinava nas chamadas "escolas catedrais" dos séculos X a XII.[3] E o que nestas se ensinava eram precisamente as qualidades do gentil-homem - "um intelecto cultivado, um gosto delicado, uma mente cândida, equitativa e desapaixonada, uma conduta nobre e cortês" - como preparatórias à aquisição das virtudes cristãs, no mesmo sentido em que Clemente de Alexandria proclamara ser a filosofia "o pedagogo que conduz ao Cristo". O ensino aí alcançou tais alturas, e tão visíveis eram os seus frutos de bondade e sabedoria, que se afirmava, na época, que os anjos mesmos o invejavam. Malgrado o seu fulgurante e breve prestígio intelectual, as universidades que vieram depois, com toda sua história de greves, arruaças e até morticínios e a sua queda posterior numa esterilidade

deprimente, jamais mereceram nem mereceriam louvor semelhante. Não é injusto dizer que os Estatutos da Universidade de Paris em 1215, transformando a filosofia em profissão regulamentada e meio de ascensão social, muito contribuíram para a perda da inspiração recebida das escolas catedrais e para o afluxo de toda sorte de carreiristas ávidos de poder e prestígio, inflados de habilidade técnica e alheios aos ditames da moral religiosa e até mesmo secular. Não espanta que já em 1229 eclodissem ali motins estudantis que duraram dois anos e deixaram um rastro de cadáveres por toda parte.

Relevante, para a compreensão desse processo, é a seguinte diferença. Enquanto as universidades privilegiavam o ensino formalizado, baseado em textos e documentado em novos textos, criando os monumentos de exposição escrita que hoje representam para nós a figura visível do escolasticismo, as escolas catedrais faziam exatamente o oposto: de um lado, não visavam à produção de "obras filosóficas", mas de personalidades humanas que se destacassem pela beleza, força, equilíbrio e pureza de intenções, sem a menor preocupação de deixar documentos que atestassem a sua passagem sobre a Terra; de outro lado, davam menos importância, na prática pedagógica, ao estudo dos textos ou à aquisição de técnicas do que à influência direta do mestre como exemplo vivo das virtudes intelectuais e morais a ser infundidas no discípulo.

Aproximavam-se notavelmente, sob esse aspecto, do círculo socrático e da Academia platônica originária. Os melhores intérpretes do platonismo - Paul Friedländer, A. E. Taylor, Paul Shorey, Julius Stenzel, Eric Voegelin e Giovanni Reale, entre outros - ensinam que jamais esteve nos propósitos de Platão criar uma doutrina formalizada, condensada num sistema de proposições que pudesse ser repassado, impessoalmente, a destinatários genéricos, como num tratado de química ou de lógica. Escreve Stenzel: "Ele não concebeu jamais o aprendizado como coisa de puro intelecto, mas sempre como uma influência total de homem a homem, como um ser formado e modelado pela íntima relação e sociedade com outro ser humano."[4] Mesmo no concernente aos aspectos mais aparentemente "impessoais" e "científicos" do seu ensinamento o mestre não prescindia do exemplo pedagógico pessoal. Taylor: "Uma das convicções mais firmes de Platão era que nada que valesse a pena aprender podia ser aprendido por mera

'instrução': o único método de 'aprender' a ciência era engajar-se efetivamente, em companhia de uma mente mais avançada, na busca da verdade."[5]

O que tornou ainda mais imprescindível essa influência direta de alma para alma foi a circunstância social mesma em que se originou o círculo socrático. Sócrates não entra em cena puxando discussão contra idéias quaisquer, nem muito menos, como o sr. Lemos, desafiando uma corrente minoritária (a filosofia como "norma de vida") que ele mesmo declara ser alheia à filosofia "séria". Ao contrário: Sócrates se volta contra tudo aquilo que, no meio ateniense, é opinião dominante, tida como respeitável e séria no mais alto grau. Graças ao próprio empenho de Sócrates e de Platão, a *doxa* ateniense nos aparece hoje coberta de ridículo, mas na época ela era tão respeitada que desafiá-la podia ser punido com a morte, como de fato o foi. É apenas um estereótipo escolar dizer que, contra essa constelação de crenças estabelecidas, Sócrates opunha o apelo à "razão". Da razão faziam uso tanto ele quanto seus contendores, argumentando, silogizando e concluindo. Se Sócrates o fazia com mais destreza do que eles, a superioridade qualitativa não implica uma diferença de substância. A diferença específica de Sócrates reside num estrato mais profundo da experiência da discussão. Enquanto seus adversários repetem idéias correntes, apegando-se à segurança dos papéis sociais que lhes infundem a ilusão de estar certos por pensar de acordo com a maioria, ou com a classe dominante, Sócrates fala apenas como indivíduo humano, sem respaldo em qualquer autoridade externa. E não apenas faz isso, mas apela ao próprio testemunho íntimo de seus contendores, o que equivale a despi-los de suas identidades sociais e induzi-los à confissão direta, sincera, humana, de seus verdadeiros sentimentos. Um dos recursos de que ele se serve para isso é convidar cada um a imaginar sua própria morte e a vida no além-túmulo. A realidade da morte e a perspectiva do julgamento dissolvem as defesas sociais - as "racionalizações", diria um psicanalista - e equalizam os seres humanos na consciência de seu destino concreto. O mero confronto de opiniões transfigura-se em diálogo entre as almas, culminando na *periagoge,* a virada de 180 graus na direção da consciência que abandona a miragem coletiva e, voltando-se para dentro, aí descobre as bases permanentes da sua existência.

Forçar os espectadores a despir-se de sua identidade civil e política para levá-los a contemplar sem defesas a fragilidade da condição humana era já o objetivo da

tragédia grega, que por isso mesmo escolhia como herói, com frequência, o estrangeiro, o desconhecido, o rejeitado e marginalizado, de modo que todo senso de identificação nacional ou social cedesse lugar à humanidade nua e crua das experiências fundamentais. Daí que Nicole Loraux, num ensaio memorável, definisse a tragédia como "o gênero antipolítico" por excelência.[6]

Foi só quando a tragédia já ia perdendo eficácia como forma simbólica que uma nova modalidade mais diferenciada e explícita de apelo à humanidade profunda se tornou necessária e possível. Mais que pela sua técnica argumentativa, deficiente sob tantos pontos de vista, Sócrates é notável pela sua argúcia psicológica, ou psicopedagógica, da qual não encontramos similar antes de Montaigne (século XVI), de Pascal (século XVII) e do advento da novelística moderna no século XVIII. Ao longo de todos os diálogos socráticos, não se trata nunca de desmantelar argumentos simplesmente, mas de despertar o senso moral por meio de um aprofundamento cognitivo das experiências fundamentais. É impossível, aí, separar o que é "investigação filosófica" do que é "educação moral", já que esta orienta aquela e recebe dela o seu fundamento experimental.

Acontece que nem sempre a operação é bem sucedida. Às vezes o ouvinte é tão apegado à sua identidade social que não pode imaginar-se desprovido dela, nu e indefeso, nem por um minuto. No afã de esquivar-se da experiência íntima, de furtar-se à *periagoge,* ele apela a todos os subterfúgios, que vão do raciocínio fantasioso[7] à chacota e às palavras ameaçadoras, ou então retira-se do diálogo. Aí a conclusão que se impõe é que estamos diante da inversão formal e paradigmática da figura do filósofo: o filodoxo, "amante da opinião".

Essa oposição não é casual, nem mero artifício de retórica. A estrutura inteira da *República* e de outros diálogos está montada em cima de pares de opostos aos quais Platão dá um sentido estável e que se incorporam na sua linguagem técnica. Nem todos esses pares, no entanto, sobreviveram na história da filosofia: alguns conceitos separaram-se de seus opostos e adquiriram uma vida ficcional autônoma sob a forma de fetiches verbais consagrados. Explica Eric Voegelin:

> Platão criou seus pares de conceitos no curso da sua resistência à sociedade corrupta que o rodeava. Da luta concreta contra a corrupção circundante, no entanto, Platão emergiu vencedor com efetividade histórica mundial. Em consequência, o lado positivo dos seus pares tornou-se a 'linguagem filosófica' da civilização ocidental, enquanto o lado negativo perdeu

> seu status de vocabulário técnico... A perda da metade negativa destituiu a positiva do seu sabor de resistência e oposição, e deixou-a com uma qualidade de abstratismo que é profundamente alheia à concretude do pensamento platónico... A perda mostrou-se maximamente embaraçosa no par *philosophos* e *philodoxos*. Em inglês temos *phílosophers,* mas não *phílodoxers*. A perda é, neste caso, peculiarmente embaraçosa, porque, na realidade, temos uma abundância de filodoxos; e, como o termo platônico que os designava se perdeu, referimo-nos a eles como 'filósofos'. No uso moderno, portanto, chamamos de filósofos precisamente as pessoas contra as quais, como filósofo, Platão se opunha. E uma compreensão da metade positiva do par se tornou hoje praticamente impossível, exceto para uns poucos eruditos, porque, quando falamos em 'filósofos', pensamos em filodoxos.[8]

Newman, falando em "filósofos", pensa precisamente em filodoxos, sem saber que o faz. Daí a ambiguidade um tanto constrangedora com que ele deprecia as ambições moralizantes dos filósofos ao mesmo tempo que se declara adepto e seguidor de uma filosofia tão obviamente moralizante como o é a de Aristóteles. Daí também a gafe monumental de acompanhar Samuel Johnson quando este faz troça das lágrimas de um pai diante do cadáver da filha.

Mas o filodoxo não se define só por sua oposição à pessoa do filósofo, e sim, ainda que sem percebê-lo, ao próprio fundamento último da filosofia platônica (e, por extensão, de toda a filosofia cristã): "Platão, explica Voegelin, fala do filodoxo como o homem que não pode suportar a idéia de que 'o belo, ou o justo, ou o que quer que seja, sejam um e o mesmo.'"[9] Voegelin lembra a sentença de Xenófanes: "O Um é o Deus". Podemos também evocar os "transcendentais" de Duns Scot, *Unum, Verum, Bonum,* que se convertem uns nos outros. Tanto em Platão quanto em Aristóteles ou em toda a filosofia escolástica, o Supremo Bem não é um "valor", muito menos uma "criação cultural", mas a realidade suprema, o *ens realissimum,* fundamento primeiro e objeto último de todo conhecimento.

A repulsa que isso desperta na sensibilidade moderna é notória. Desde Kant, a separação abissal e intransponível entre "realidade" e "valor" consagrou-se como um dogma incontestável da mitologia universitária, sem que ninguém perceba que ela se auto-anula no momento em que, professando expressar um dado incontornável da realidade, se consagra como um valor cultural.

Max Weber, hipnotizado pela visão do abismo intransponível, mas ansiando por encontrar um fundamento moral que justificasse sua busca da verdade científica, chegou a cair numa crise de paralisia nervosa, ficando cinco anos

inutilizado num sofá, por não conseguir escapar do engano trágico que fazia de uma situação histórica passageira um princípio fundante de todo conhecimento científico. A "independência entre as esferas de valores", como ele a chamava, é o dogma central da filodoxia. Ela não resulta da natureza das coisas, mas do fato de que, apegados a suas identidades sociais de professores, de cientistas, de artistas ou de pregadores, muitos indivíduos, em certas épocas, se vêem incapacitados de descer à profundidade interior em que se revela a unidade da experiência humana: confundindo a incompatibilidade entre suas linguagens profissionais respectivas com uma separação ontológica objetiva entre os domínios da realidade, não têm sequer a hombridade weberiana de reconhecer que estão doentes. Realizam, assim, a profecia de Heráclito, segundo a qual os homens despertos vivem num mesmo mundo, ao passo que os adormecidos refluem para seus respectivos mundos mutuamente incomunicáveis. Vários sintomas assinalam essa patologia. Um deles é o que denomino "moral arbitrária": o sujeito proclama que os valores morais não têm nenhuma base científica nem defesa racional possível, mas continua agindo exteriormente como se acreditasse no bem e na virtude, ou naquilo que ele assim denomina. Sugere, assim, que sua conduta ética, ou aparentemente ética, não deriva do Supremo Bem, mas da sua própria, misteriosa, arbitrária e inexplicável bondade pessoal. É a forma de autobeatificação mais querida dos intelectuais céticos e materialistas.

Outros, como o próprio sr. Lemos, preferem consagrar a separação abissal entre fatos e valores como se fosse ela mesma o valor supremo, daí proclamando que a "ética prática" não tem nada a ver com a sua "filosofia séria". O sr. Lemos, com toda a evidência, confunde filósofos com filodoxos porque ele mesmo é um destes últimos.

A fé inocente com que ele aceita como absoluto a intransponível o divórcio entre o real e o bem, tomando simples nomes atuais de profissões ou de disciplinas ("ética prática", "auto-ajuda", "ciência", "filosofia" etc.) como se correspondessem a divisões objetivas e eternas na estrutura do cosmos, evidencia que ele não entende, nem muito menos assume como sua, a obrigação número um do filósofo, que é a busca da unidade para além e por cima de todos os abismos e dificuldades que a cultura - a *doxa* - pode ter espalhado ao longo do caminho. Separando o *Verum* e o *Bonum,* ou antes, aceitando acriticamente essa separação tão cara à *doxa*

contemporânea como se fosse um dado inquestionável da realidade mesma e não a simples cristalização histórica de uma notória dificuldade de comunicação entre escolas e estilos de pensamento, ele toma a desordem da cultura como se fosse a ordem cósmica e, portanto, bloqueia - para si mesmo e para quem lhe dê ouvidos - toda possibilidade de aspiração ao *Unum*. Se, depois disso, ele continua se apresentando como um porta-voz da "razão", é evidente que ele jamais se perguntou o que pode haver ainda de "racional" num mundo de onde a unidade foi expulsa de uma vez para sempre e a divisão convencional do trabalho se tornou o único princípio metafísico restante. Ou seja: a "razão" de que ele se gaba é um estereótipo verbal apenas, não algo cuja experiência ele tenha jamais sondado em profundidade ou sequer imaginado que devesse sondar. Raramente se viu a devoção servil à *doxa* brilhar com tão obsceno esplendor.

Desde a posição existencial frágil e vacilante em que isso o coloca, é inevitável que ele não possa argumentar senão falsificando o sentido dos textos que cita e cometendo, sob a ostentação de "rigor lógico", os ilogismos mais pueris e desengonçados. Como mesmo isso não baste para camuflar sua insegurança, ele parte para a psicose historiográfica e, como diria uma velha expressão popular francesa, *pète plus hauí que son cul*: sem qualquer explicação, sem nos dar nem a mais mínima idéia do que pode havê-lo conduzido a tão inusitada opinião, ele declara peremptoriamente que o heroísmo de Sócrates antes os juízes foi "uma lenda", e inclui o filósofo entre os que, como o personagem de *Rasselas,* "fracassaram na adversidade". A tranquilidade fria e como que desinteressada com que ele se dispensa de tentar justificar essa enormidade só pode explicar-se pela confiança absoluta que ele deposita naquilo em que crê, como se o houvesse testemunhado com seus próprios olhos. Não se preocupem, portanto: o sr. Lemos esteve lá, viu tudo, e nem todos os testemunhos do mundo o demoverão da certeza de que no momento decisivo, Sócrates, em vez de dar aos discípulos um exemplo de coragem, como o acreditam Platão e outros ingênuos, fez pipi nas calças.

Richmond, VA, 7 de abril de 2012

1 V. Júlio Lemos, "Sobre uma superstição", publicado em http://www.dicta.com.br/ sobre-uma-supersticao, em 5 de abril de 2012.

2 O texto completo encontra-se em www.newmanreader.org/works/idea.

3 V. C. Stephen Jaeger, *e Envy o heAngels. Cathedral Schools and Social Ideais InMedievalEuvope, 950-1200,* Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1994.

4 Stenzel, *PlatoneEducatore,* trad. Francesco Gabrieli, Bari, Laterza, 1966, p. 17.

5 A. E. Taylor, *Plato: e Man and His Work* (1926), Mineola, NY, Dover, 2001, p. 6.

6 V. Nicole Loraux, *e Mou ning Voice: An Essay on Greek Tragedy,* transl. Elizabeth Trapnell Rawlings. Cornell University Press. 2002.

7 V. as observações argutas de Eric Voegelin sobre a "antropologia de sonho" que está na base das teorias contratualistas, em *Plato and Aristotle. Ovdev and Histovy* vol. III, Columbia and London, University of Missouri Press, pp. 129-131.

8 *Op. cif.,* pp. 119-120.

9 *Id„ ibid.*

Os filodoxos perante a História

A filosofia e seu inverso - III

ENTRE OS TÍTULOS que conferem a seus estudantes, as universidades brasileiras deveriam ter o de Ph. D. na ciência de não entender nada.

Em nota publicada no site *Ad Hominem,*[1] o sr. Joel Pinheiro, comentando o meu artigo *A filosofia e seu inverso II* e concordando comigo em que não existe filosofia sem implicações morais e existenciais, dedica-se em seguida a refutar a idéia, que ele atribui a mim, de que "o escolasticismo medieval já era um período de decadência filosófica se comparado à educação dada nas escolas de catedral, que consistia no exemplo e no carisma do mestre e era veiculada por meio de doutrinas não-escritas, passadas primariamente pela convivência e ao se assistir o mestre filosofando *in loco*."[2]

Contra essa idéia, ele alega que "esse tipo de educação moral e preparação espiritual, embora muito louvável, não é propriamente filosofia. Ela não pode questionar suas próprias bases, e nem debater a sério, pois sua finalidade de formar um certo tipo de homem virtuoso já está dada de antemão; e portanto não resultará em grandes filósofos."

Prossegue ele: "A relação carismática, ou mesmo iniciática,[3] entre mestre e pupilo não substitui o debate racional. É ridículo e ingênuo imaginar que 'sábios' semi-anônimos do século XII que não deixaram obra escrita tivessem pensamento superior ao dos grandes escolásticos. Os poucos registros escritos que sobraram deles mostram que, muito pelo contrário, seus pensamentos eram muito mais conservadores e convencionais, ainda que belos e nobres."

I

Antes de averiguar se o sr. Pinheiro tem ou não razão nessas coisas,[4] é preciso notar que elas não têm nada a ver com o que eu disse no artigo que ele imagina estar refutando. O que ali coloquei em discussão não foi a qualidade da "filosofia propriamente dita" (no sentido que o sr. Pinheiro dá a esta expressão) que se produziu nas escolas dos séculos X a XII e da que se veio a produzir em seguida nas universidades. Foram, em vez disso, as concepções educacionais do Cardeal Newman, o posto que nelas ele atribuía à filosofia e, por isso mesmo, a interpretação falsa que o sr. Júlio Lemos dera às palavras do Cardeal. O sr. Lemos afirmava que o ensino da filosofia não deve ter objetivos morais, e, por inépcia ou safadeza, citava em favor dessa opinião um trecho em que Newman dizia precisamente o contrário.

Na segunda parte do artigo, analiso um pouco aquelas concepções em si mesmas, assinalando que me pareciam falhar porque esperavam da instituição universitária precisamente aquele resultado que o advento dela tinha tornado inviável: a formação do gentil-homem, marcado pelas virtudes de "um intelecto cultivado, um gosto delicado, uma mente cândida, equitativa e desapaixonada, uma conduta nobre e cortês" *(a cultivated iníellecí, a delicate íasíe, a candid, equiíable, dispassionaíe mind, a noble and courteous bearing in íhe conducí of life*). Esse resultado era precisamente o que haviam alcançado, com grande sucesso, as escolas catedrais e monacais dos séculos X a XII, fazendo um contraste chocante com o que veio em seguida, a atmosfera de carreirismo, pedantismo, corrupção e violência política que imperou nas universidades do século XIII em diante. Na mesma medida em que os alunos das escolas catedrais e monacais chegaram, pelo brilho das suas virtudes, a ser conhecidos popularmente como "a inveja dos anjos", o típico estudante universitário que os sucedeu tinha antes a fama de presunçoso, beberrão e arruaceiro, sendo célebre a hostilidade dos habitantes das cidades à

horda de estrangeiros arrogantes que ali desembarcavam imunizados contra as leis locais por toda sorte de privilégios corporativos.

O Cardeal Newman, contra o sr. Júlio Lemos, tinha toda a razão em afirmar que o estudo da filosofia podia e devia contribuir para a formação moral dos estudantes, como o fizera nas escolas catedrais e monacais, mas também era verdade que a filosofia havia começado a fracassar nesse objetivo desde o momento mesmo em que se constituíra como profissão universitária e meio de ascensão social. Se essa trajetória de decadência humana veio acompanhada de prodigiosos aperfeiçoamentos da técnica lógico-dialética e da abertura de novos espaços de livre discussão, propiciando assim o advento das grandes realizações intelectuais da escolástica, isso mostra, com toda a evidência, que esses avanços, em vez de somar-se às conquistas das escolas catedrais em matéria de educação moral, a elas se substituíram e acabaram por preencher todo o espaço da atividade educacional superior. Não foi a primeira nem a última vez na História que a degradação moral fez contraste com o progresso intelectual. O apogeu mesmo da filosofia na Grécia, com Sócrates, Platão e Aristóteles, só aconteceu quando já iam longe os belos dias de Péricles e a *polis* afundava na roubalheira e na violência. Na Viena dos anos 20-30 do século XX, o florescimento espetacular da filosofia e das ciências humanas coincidiu com a debilitação do império romântico dos Habsburgos, sacudido pela agitação comunista e nazista e roído desde dentro pela corrupção dos políticos. Nenhum desses exemplos é motivo para negar que seria melhor a moralidade e a cultura do intelecto superior progredirem juntas, mas eles mostram que isto não acontece facilmente.

Em nenhum momento coloquei em discussão a filosofia escolástica enquanto tal, que o sr. Pinheiro se empenha em defender contra quem não a atacou. Lembro-me de haver-me referido a ela como "monumentos de exposição escrita", o que não é uma expressão nada pejorativa, e até de haver assinalado que o Cardeal Newman, ao referir-se negativamente a filósofos do passado, não dissera "nem uma palavra sobre (muito menos contra) a filosofia cristã de Sto. Tomás, de S. Boaventura, de Duns Scot". De que raio de coisa, pois, está falando o sr. Pinheiro? De algo que ele pensou ter lido, mas não leu. Inventou. Uns vinte anos atrás o educador Cláudio de Moura Castro já advertia que no Brasil ninguém lê o que os autores escrevem: lê o que imagina que eles pensaram, o que gostaria que

eles tivessem pensado, seja para aplaudi-los, seja para depreciá-los. Tal como o célebre inglês da anedota, o leitor brasileiro, nesse ínterim, não mudou em nada.[5]

O que confundiu a cabeça do sr. Pinheiro foi ter lido o meu artigo à luz da crença rotineira de que a grande filosofia do século XIII foi um fruto natural da universidade. Vistas as coisas por esse ângulo, daí decorrem duas consequências. Primeira: o sr. Pinheiro acaba entendendo a minha crítica às universidades medievais como se implicasse uma depreciação da filosofia escolástica, o que só acontece na sua imaginação. Segunda: dessa confusão ele é levado, como em ricochete, a proclamar que as realizações notáveis da escolástica só não apareceram mais cedo porque nas escolas catedrais e monacais vigorava um modelo pronto de homem virtuoso, do qual não podiam resultar grandes filósofos. Foi só quando aquele modelo se dissolveu na "livre discussão" que uma "filosofia propriamente dita" pôde florescer. Ele diz isso com toda a franqueza.

São erros, naturalmente, mas pelos quais sou muito grato, porque me permitem levar a discussão para além das mancadas do sr. Júlio Lemos que constituíam o seu assunto inicial, e explicar-me sobre pontos incomparavelmente mais importantes.

Desde logo, a imagem que hoje temos do esplendor escolástico é construída com base nuns quantos poucos nomes, especialmente Sto. Alberto, Sto. Tomás, S. Boaventura e Duns Scot. Se os apagássemos dos registros, o escolasticismo não teria passado de um episódio curioso na história da educação. E esses não são nomes só de filósofos, mas de Doutores da Igreja: três santos canonizados e um bem-aventurado. Não existe o menor motivo para supor que na vida pessoal esses homens tivessem uma conduta mais frouxa, menos estrita, menos perfeita que a do "modelo pronto" que os anjos invejavam. Não vejo em que a dissolução do modelo pela "discussão racional" poderia ter contribuído nem para a sua santidade, nem para o fortalecimento do tipo especial de inteligência ao mesmo tempo filosófica e mística que os caracteriza, o qual não cresce fora e independentemente da graça santificante, mas decorre dela como um dom especial do Espírito.

Também é ingenuidade supor que essas encarnações máximas do gênio escolástico fossem produtos típicos do novo meio acadêmico, no qual, bem ao contrário, não se ajustaram confortavelmente jamais. Sua inteligência, sua rígida idoneidade, sua compreensão superior dos mistérios da fé e, *lasí noí least,* sua

coragem intelectual faziam desses quatro mestres os alvos preferenciais das invejas, mesquinharias e maledicências de seus colegas.

Alberto pulou como um cabrito para que a congregação engolisse, de má vontade, suas teorias aristotélicas sobre o mundo físico. Boaventura sofreu ataques medonhos de Guilherme de Saint-Amour, um potentado universitário da época, no curso de uma campanha sórdida movida pelo clero secular contra os Frades Mendicantes. Quem o defendeu foi Tomás, que depois, também graças a intrigas de acadêmicos, foi por seu turno denunciado como herético duas vezes (uma delas depois de morto). Duns Scot foi expulso da universidade e teve de fugir de cidade em cidade, ameaçado de morte, por defender doutrinas impopulares e tomar o partido do Papa na disputa com o poder real, hegemônico entre os intelectuais na ocasião. Só cinco séculos depois da sua morte ele foi retirado da lista dos indesejáveis, quando sua grande doutrina da Imaculada Concepção de Maria foi finalmente aceita e se tornou dogma da Igreja. Sua beatificação só veio ainda um século depois disso, em 1993.

No mínimo, no mínimo, o sr. Pinheiro, ao enaltecer as vitórias intelectuais da escolástica acima das virtudes "meramente morais" do monaquismo que a antecedeu, deveria ter tido a prudência de notar que os quatro autores maiores daquelas vitórias, aqueles que acabo de mencionar, não podiam de maneira alguma ser universitários típicos, pelo simples fato de que não eram membros do clero secular que dominava as universidades, e sim, bem ao contrário, vieram das ordens monásticas, nas quais se conservava ainda a disciplina moral das velhas escolas. O contraste entre as mentalidades desses dois grupos era tão pronunciado, que os professores ofereceram uma resistência feroz ao ingresso de monges no corpo docente das universidades (v. o episódio de Boaventura que mencionei acima). Bem, sem esse ingresso, a universidade medieval estaria desprovida de Alberto, Tomás, Boaventura e Duns Scot - de tudo aquilo que para nós, hoje, mais nitidamente caracteriza e mais merecidamente enobrece a imagem da filosofia escolástica.

Sim, porca miséria, os quatro eram monges, intrusos na comunidade universitária! Como poderiam ser típicos da corporação que rejeitava sua presença? Longe de ser produtos característicos da universidade da época, como o acredita o sr. Pinheiro, esses monges severos e devotos, provindo de um meio

social diferente, com hábitos e valores contrastantes, se sobrepunham de tal modo àquele ambiente que só a duras penas puderam ali sobreviver e, às vezes postumamente, triunfar. A magnitude de suas realizações intelectuais deve-se menos à atmosfera universitária do que à força de suas personalidades majestosamente centradas, firmadas na fé e na integridade de propósitos, em contraste com a sofisticada tagarelice de seus colegas, muitas vezes tecnicamente admirável, mas com tanta frequência inspirada em motivos fúteis e na sedução das novidades heréticas. Quando hoje enxergamos a universidade medieval como um momento luminoso na história da educação, é em grande parte porque os melhores homens que ela rejeitou projetam retroativamente sobre ela o brilho da sua glória, e não ao inverso. E essa glória, sem dúvida, vem mais das ordens monásticas que os formaram, que do meio social onde ingressaram já adultos, fortes o bastante para desafiá-lo e, a longo prazo, vencê-lo. Se, quando critico a universidade medieval, o sr. Pinheiro entende que estou falando mal da filosofia dos grandes escolásticos, é, em parte, por seu desconhecimento da história, em parte por seguir o consagrado erro de ótica que coletiviza os méritos individuais e toma as exceções como regras, como se as cátedras universitárias na época estivessem superlotadas de homens da estatura de Tomás e Alberto, e não de técnicos, burocratas, agitadores, doutrinários de dedinho em riste, bedéis e uma infinidade de puxa-sacos.

Não é culpa do sr. Pinheiro, é do vício generalizado de entender os grandes homens como "produtos do seu tempo", quando justamente a grandeza deles consistiu em quebrar a redoma da ideologia de época e injetar no organismo da cultura, a um tempo e contra a resistência do ambiente, a sabedoria esquecida de um passado remotíssimo e as mais inimagináveis perspectivas de futuro.

No caso da filosofia escolástica, toda ela inspirada por aberturas para a eternidade que nenhum condicionamento histórico-social jamais poderia explicar, isso deveria ser perceptível à primeira vista.

Só os medíocres são filhos do seu tempo. Os sábios, os heróis e os santos inspirados são pais dele; são canais por onde a luz da transcendência rompe as limitações do tempo e abre possibilidades que a mente coletiva, por si, jamais poderia conceber. Se a opinião corrente não enxerga isso, é porque o acesso de milhões de incapazes às altas esferas das profissões universitárias obriga hoje a

conceber a História *sub specie mediocritatis.* Que Alberto e Tomás revivificassem uma filosofia velha de mil e setecentos anos, fazendo-a enfim predominar sobre o rígido agostinismo dominante, e que Duns Scot, contra vento e maré, antecipasse em cinco séculos um dogma da Igreja, são fatos que deveriam fazer os devotos do condicionamento histórico pelo menos coçar as cabeças, se alguma tivessem.

Mas a esse erro de perspectiva generalizado, que se disseminou ao ponto de infectar até mesmo os manuais escolares, o sr. Pinheiro acrescenta um outro que, se não é de sua própria invenção, também não é compartilhado pela massa ignara, mas tão somente por uma parte da elite profissional de filodoxos: a idéia de que só existe filosofia na doutrina explícita, desenvolvida, organizada, publicada, racionalmente verbalizada e argumentada até seus últimos detalhes.

A idéia tem origem ilustre. Remonta a Georg W. F. Hegel, o que, convenhamos, impõe algum respeito. Mas, como tantas outras opiniões que herdamos desse genial embrulhão, é completamente falsa. Sem mencioná-la expressamente nem citar-lhe a fonte (que talvez nem mesmo conheça), escreve o sr. Pinheiro, como se impelido mediunicamente pelo espírito de Hegel:

> O foco na relação mestre-discípulo e na sabedoria não-verbal (e que, por isso, não pode ser escrito sem ser, em alguma medida, traído)[6] nos aproxima novamente dos sonhos tradicionalistas e perenialistas, dos sistemas simbólicos esotéricos e da imersão em tradições orais.[7] Mas Filosofia é perseguir avidamente o real; e isso é a fuga consumada... É estranho que ele [Olavo de Carvalho] e tantos de seus seguidores continuem a ter esse tipo de fantasia como ideal de vida e de formação filosófica.

Na galeria universal das condutas vexaminosas, poucas se comparam ao gosto que os brasileiros têm de se fazer de superiores àquilo que não entendem. Nem todos os nossos compatriotas padecem desse vício, menos ainda são os que o trazem do berço, mas muitos o adquirem logo no começo da vida adulta, sob o nome de "formação universitária".

As palavras do sr. Pinheiro, que soam tão óbvias e inquestionáveis aos seus próprios ouvidos, contêm embutida uma multidão de problemas cabeludos que ele nem mesmo percebe.

II

Desde logo, se excluirmos da área de estudos filosóficos sérios as tradições orais, teremos de dizer adeus não só a boa parte do platonismo, mas a todo o ensino universitário que não esteja registrado em textos. A única razão de ser das universidades, aliás, é justamente aquela parte do treinamento intelectual superior que não pode ser obtida por mera leitura, mas requer o contato direto entre mestre e discípulo. Se não fosse assim, as instituições universitárias poderiam, com vantagem, ser fechadas e substituídas pela indústria editorial. Isso vale não só para o aprendizado filosófico, mas também para as artes, as técnicas e as ciências. E, em todos esses casos, falar de contato direto é incluir aí uma parcela indispensável de comunicação não verbal. Hoje em dia não há pesquisa científica que não exija o uso de instrumentos cujo manejo requer longa prática junto a um técnico habilitado que pouco poderia transmitir a seus alunos só pela instrução verbal, sem o contato visual e manual com os equipamentos e sem socorrer-se de gestos, posturas, entonações e olhares cuja tradução em palavras seria praticamente impossível. Se não fosse assim, qualquer um poderia formar-se técnico em tomografia cumputadorizada, em microscopia estereoscópica ou em galvanometria balística pela simples leitura de manuais de instruções. Poderia também tornar-se cantor de ópera, pintor ou dançarino sem ter jamais presenciado um exemplo vivo de como se canta, se pinta ou se dança.

O peso desse fator é tão crucial na investigação científica, que negligenciá-lo pode destruir as mais belas esperanças das ciências de constituir-se em conhecimento objetivamente verificável. Uma verdade, em ciência, não vale nada enquanto não se transforma numa crença coletiva subscrita pela comunidade dos cientistas profissionais, mas, assinala Theodore M. Porter, "a prática científica diária tem tanto a ver com a transmissão de habilidades e práticas quanto com o estabelecimento de doutrinas teóricas". Nos anos 50 do século passado, Michael Polanyi já enfatizava que a pesquisa científica envolve um tipo de "conhecimento

tácito" que não pode sequer ser formulado em regras. "Na prática, prossegue Porter, isso significa que os livros e os artigos de revistas científicas são veículos necessariamente inadequados para a comunicação desse conhecimento, uma vez que *aquilo que mais interessa não pode ser comunicado em pala ras"*[8] (grifo meu). Elimine-se a transmissão não-verbal, portanto, e toda via de acesso à investigação científica estará fechada de uma vez por todas.

Como se vê, a investida do sr. Pinheiro contra o não-verbal nasce da ojeriza irracional ante puros estereótipos da cultura vulgar e não reflete nenhum exame sério da questão substantiva.

2. No caso específico da filosofia, o papel do contato pessoal, dos círculos de amizade e das lealdades corporativas na formação das escolas e correntes filosóficas, bem como na assimilação e modelagem mental dos recém-chegados, é hoje um consenso amplamente admitido nesse importantíssimo ramo de estudos que é a sociologia da filosofia.[9] Importantíssimo não só para os sociólogos como para os filósofos mesmos: o filósofo que ignore as bases sociais da sua existência profissional é como um boneco de ventríloquo limitado à triste função de fazer eco a influências que não sabe de onde vieram nem para onde levam. Ouso dizer que na classe acadêmica brasileira essa ignorância é quase obrigatória.

Mais relevante ainda, sob esse aspecto, é o estudo de como se formam e se desfazem os prestígios pessoais que marcam indelevelmente o perfil histórico da filosofia num dado período. Como foi possível, por exemplo, que certos filósofos (ou filodoxos) alcançassem uma audiência muito maior, nas universidades e fora delas, do que seus contemporâneos mais habilitados, produzindo linhas de influência duráveis e verdadeiras tradições de pensamento, enquanto as obras de seus concorrentes caíam no completo esquecimento? Seria uma ingenuidade imperdoável pensar que se trata aí de puros "fatores externos" alheios ao "valor intrínseco" ou ao "conteúdo filosófico propriamente dito" das obras em questão. A população estudantil só tem acesso ao "conteúdo filosófico propriamente dito" das obras que lê, não das que ignora - e a seleção reforça, automaticamente, as influências intelectuais dominantes, consagrando como decretos inquestionáveis da natureza das coisas os critérios de "valor intrínseco" que aí prevalecem e, portanto, a visão da história da filosofia, às vezes barbaramente subjetiva e enviesada, que aí se toma como expressão direta e óbvia da verdade dos fatos.

Ora, quando procuramos investigar como se formam aqueles prestígios, descobrimos que o mecanismo principal que os origina são os círculos de relações pessoais, onde os interesses corporativos e as lealdades politicamente comprometidas se mesclam indissoluvelmente ao culto devoto de personalidades carismáticas envolvidas, no mais das vezes sem merecimentos objetivos que o justifiquem, numa aura de sapiência mística que separa rigidamente os iniciados e os profanos.

Estudando a carreira de quatro dos mais prestigiosos pensadores do século XX que ele denomina "os mestres malignos" - Wittgenstein, Lukács, Heidegger e Gentile -, e perguntando por que suas sombras encobriram os vultos de seus contemporâneos igualmente capazes, ou mais capazes, o filósofo australiano Harry Redner conclui:

> Em última análise, o que distinguia os mestres malignos de seus colegas não menos capacitados era uma personalidade carismática que acabou por fazer tantas gerações de amigos, seguidores e estudantes prosternar-se diante deles com temor reverencial. Quase todos os que encontraram um mestre maligno sentiram estar em presença de um gênio. Eles tinham essa capacidade de impressionar desde o início de suas carreiras... É difícil pensar em qualquer grande filósofo do passado que tenha sido tão reverenciado no seu tempo como eles o foram.
>
> Os seguidores que formavam em torno de cada um dos mestres malignos têm alguns dos traços dos círculos mais estreitos e mais amplos de qualquer movimento carismático. Cada um deles esteve rodeado de círculos esotéricos e exotéricos de amigos e seguidores. Mais perto do mestre estava um grupo de discípulos ou companheiros próximos; mais à distância havia os simpatizantes e companheiros-de-viagem; e em volta desse núcleo estava a massa dos estudantes e leitores interessados.[10]

Na formação desse culto não faltava jamais a força do elemento mágico, manipulado com requintes cênicos de sedutores profissionais. Na ascensão de Martin Heidegger, Karl Lowith destaca o poder da sua "arte de encantamento" que "atraía personalidades mais ou menos psicopáticas". Nas conferências que proferia, "seu método consistia em construir um edifício de idéias que em seguida ele mesmo desmantelava, de novo e de novo, para desnortear os ouvintes fascinados, só para no fim deixá-los completamente no ar."[11] Qualquer semelhança com os procedimentos retóricos do esoterista armênio George

Ivanovitch Gurdjieff *não é* mera coincidência. Gurdjieff levava seus discípulos à mais completa impotência intelectual mediante a prática de expor complexos sistemas cosmológicos, acompanhados das demonstrações matemáticas mais sofisticadas e, quando a platéia se sentia diante da mais sólida verdade científica, desmantelar tudo com refutações arrasadoras. A única diferença que tais casos revelam entre essa pedagogia e a dos antigos monges é que estes usavam o poder do carisma para infundir virtudes, ao passo que as celebridades filosóficas ou esotéricas do século XX o empregam como instrumento de dominação psíquica para instituir o culto de suas próprias pessoas.

Mas, evidentemente, a função dos círculos de convivência direta não se resume em criar ídolos. Tem também uma utilidade menos personalizada, mais coletiva, que é a de impor a hegemonia de grupos de influência mediante a interproteção mafiosa, a promoção mútua, o boicote dos adversários, o rateio dos melhores empregos entre os membros da gangue e, em resultado de tudo isso, o controle da opinião pública, especialmente em ambientes limitados e abarcáveis como o são as universidades e as instituições de cultura.

As filosofias dos "mestres malignos", segundo Redner,

> tendiam a gravitar em direção às elites universitárias porque, na luta pelo poder acadêmico, o status de elite interessa muito para atrair discípulos e lançar movimentos de influência. Dessas posições de alto status era fácil supervisionar e dominar todos os postos nas universidades colocadas mais embaixo. Nas escolas de elite dos países dominantes, como a *École Normale* na França e a *Ivy League* na América, a filosofia podia ser cultivada como uma mística para os privilegiados e iniciados. Só aqueles que ingressavam nessas instituições e passavam por elas como estudantes e professores tinham alguma chance de adquirir o conhecimento filosófico 'apropriado' e de ser considerados qualificados nele. Por esses meios, umas poucas universidades foram capazes de monopolizar o ensino da filosofia e usar esse poder para colonizar o sistema acadêmico inteiro de determinados países. Uma típica relação colonialista centro-periferia se instaurou entre a elite e o resto; com isso as universidades de elite se habilitaram a perpetuar e consolidar sua exclusividade e seu status superior.

O "conteúdo propriamente dito" das filosofias não era de maneira alguma indiferente ao papel que desempenhavam na estrutura do poder universitário:

> As filosofias que serviam a essa função de preservar o monopólio profissional tinham de ser aquelas que ninguém podia aprender por meio de livros somente. Tinham de ser aquelas que ninguém fora do quadro institucional privilegiado podia adquirir, transmitir ou praticar. Elas

> podiam ser aprendidas somente se fossem adquiridas através dos canais corretos e recebidas das mãos apropriadas. Tais eram, de fato, as filosofias que os próprios mestres malignos e, por direito de sucessão, seus discípulos, vieram a ministrar desde as escolas de elite onde haviam conquistado posições de poder. Ninguém que não passasse pelas suas mãos podia praticar, ensinar ou mesmo discutir suas filosofias.[12]

Um exemplo muitíssimo bem documentado de como esse processo funciona num país em particular é dado no livro de Hervé Hamon e Patrick Rotman, *Les Inîellocraíes*,[13] que estuda a composição social da elite que comanda a vida universitária e a imprensa cultural na França. Essa elite inteira mora em Paris, distribuída nuns poucos quarteirões vizinhos, e tem na convivência pessoal constante um dos seus mecanismos essenciais de autopreservação e crescimento.

O contato direto entre mestres, colaboradores e discípulos, como se vê, não perdeu nada da importância essencial que tinha nos séculos X a XII. Apenas mudou de função: de gerador de santos transmutou-se em fábrica de carreiristas, agitadores, gerentes da indústria cultural, bajuladores e militantes. Talvez por isso mesmo tenha se tornado menos visível a observadores desatentos como os srs. Lemos e Pinheiro: é da natureza mesma dos círculos de poder o hábito de manter a sua existência o mais discreta possível, de modo a fazer com que os efeitos de suas ações apareçam como resultados acidentais e anônimos do processo histórico.

Não por coincidência, uma das correntes filosóficas que mais vieram a se beneficiar da luta dos grupos de influência pelo domínio monopolístico das universidades foi, precisamente, a "filosofia científica", ou neopositivista, que o sr. Júlio Lemos coloca tão celestialmente acima do mundo humano.

Não há nisso, aliás, nada de estranho. O neopositivismo é, como o próprio nome diz, continuação do positivismo, que nasceu não como pura filosofia teorética para uso dos anjos, mas como projeto de poder, um dos mais ambiciosos e totalitários de todos os tempos.

Quando, após a II Guerra, o crescimento vertiginoso da economia ocidental acelerou o processo de transformação da filosofia em profissão universitária, eliminando da cena, pouco a pouco, os "intelectuais públicos" que antes davam o tom dos debates culturais,[14] nem todas as filosofias se adequavam igualmente ao novo ambiente em que as discussões filosóficas tinham de imitar o mais fielmente

possível o mecanismo altamente regulamentado e burocratizado da intercomunicação científica.

Na Europa continental, onde a discussão filosófica estava imantada de uma carga partidária e militante consagrada por décadas de confronto ideológico, a solução foi infundir no discurso tradicional da esquerda uns toques de linguagem científica extraídos principalmente da linguística e da matemática. Daí nasceram o estruturalismo e o desconstrucionismo, que logo ocuparam o lugar do existencialismo e da fenomenologia nas atenções do público.

Nos países anglo-saxônicos, ao contrário, onde a tendência dominante era manter as universidades bem integradas no funcionamento geral da economia e imunizadas contra o risco das rotulações ideológicas de direita e de esquerda, esse foi o grande momento da "filosofia científica". O processo foi bem estudado por C. Wright Mills,[15] mas, como a descrição que oferece é muito detalhada e complexa, recorro, novamente, ao indispensável Redner, que assim a resume:

> A antiga geração de filósofos, que era uma estranha mistura de advogados, bibliotecários e cientistas, foi desalojada pelos professores acadêmicos que se organizaram numa corporação profissional com suas conferências, revistas especializadas, escadas de promoção e todos os outros adornos das disciplinas acadêmicas. Nessas condições, os filósofos já não podiam ser considerados livres-pensadores ou intelectuais, como Russel Jacoby argumenta num estudo mais recente. Para esses profissionais acadêmicos, a filosofia melhor adaptada às suas exigências era uma que não dependesse de teorias, de idéias ou de nenhum fundo de conhecimentos de ciência ou das humanidades, e que não se engajasse em questões contenciosas da vida social e política. O que eles queriam era um modo de filosofar que pudesse ser praticado como uma habilidade técnica a ser aprendida pragmaticamente por meio de um treinamento no próprio ambiente profissional por meio da discussão, mais ou menos como o dos advogados.[16]

Que é o "treinamento no próprio ambiente profissional" senão o tão desprezível, tão dispensável contato direto entre professor e aluno? Afinal, por que os advogados, entre os quais o sr. Júlio Lemos, não estão habilitados para o exercício profissional tão logo recebem seu diplominha, mas têm de fazer estágios em escritórios de advocacia, ver com seus próprios olhos como funcionam os tribunais, cartórios, registros de imóveis e delegacias de polícia, aprender por experiência viva como se aborda um juiz de direito, como se obtêm os favores de um escrivão, como se persuade um cliente a negociar com a parte contrária? E

quem não sabe que, na prática, o profissional investido dessas habilidades levará infinita vantagem sobre o bacharel eruditíssimo sem experiência direta?

Se a "filosofia analítica" pode prescindir do contato direto entre mestre e discípulo, por que teria sido justamente essa a modalidade preferencial de ensino usada para impor o prestígio dessa escola nas universidades americanas?

Tal como a ojeriza ao não-verbal, o desprezo ao ensino direto é uma afetação, uma pose, adotada como reação irracional de momento, não uma opinião maduramente pensada com conhecimento do assunto.

III

É pura fantasia do sr. Pinheiro acreditar que atribuí às escolas catedrais e monacais a posse de uma "filosofia" superior à escolástica do século XIII. Mas ele não erraria tanto se afirmasse que enxergo nas primeiras uma sabedoria cristã superior à da média dos professores e estudantes universitários que vieram depois, e que entendo a grande filosofia de Tomás, Alberto, Boaventura e Scot menos como um "produto" do meio universitário e mais como o desenvolvimento natural e, por assim dizer, a exteriorização intelectual da cultura cristã herdada das escolas catedrais e monacais através da formação monástica recebida na juventude por esses quatro grandes mestres, que os imunizou contra a tagarelice pedante, não raro herética, do meio universitário.

Que o florescimento de uma grande filosofia não surja do nada, mas se produza como desenvolvimento intelectualmente diferenciado de uma visão do mundo já anteriormente cristalizada em formas simbólicas na cultura vigente é algo que não deveria surpreender ninguém. Quem ignora que a concepção central da filosofia platônica, a das leis eternas que se sobrepõem à ordem aparente de uma "natureza" concebida à imagem e semelhança da ordem social vigente, já estava prefigurada na poesia homérica e no teatro de Ésquilo e de Sófocles?

Aprendi em Paul Friedländer, Julius Stenzel e Eric Voegelin que compreender uma filosofia não é só apreender o sentido explícito das suas "teses", nem discernir a estrutura do seu "sistema", nem muito menos saber compará-la com outros "sistemas" (embora tudo isso seja uma preparação escolar indispensável), mas desencavar, da sua formulação em conceitos e doutrinas, as experiências reais que as inspiraram, a substância humana e histórica que transmutaram em idéias abstratas.

Não se trata, evidentemente, de um preceito válido somente para os historiadores e filólogos, mas de uma exigência básica indispensável para quem quer que pretenda "discutir" essas filosofias com base no sentido real que tinham

para os seus criadores e não apenas na sua formulação explícita, estabilizada em textos, ainda que apreendida para além da sua superfície verbal e visualizada na unidade profunda da sua ordem interna.

Reporto-me aqui às breves explicações orais que dei sobre o "argumento de Sto. Anselmo". Esse argumento é apresentado originariamente sob a forma de uma prece. Como ninguém em seu juízo perfeito - muito menos um monge experiente - pode orar a um Deus duvidoso, está claro que o argumento não é oferecido como uma resposta à dúvida quanto à existência ou inexistência de Deus, mas como um aprofundamento intelectual da experiência da prece. O esquema lógico do argumento, no entanto, pode ser abstraído - separado imaginariamente - do seu contexto originário e ser discutido "em si mesmo". Mas aí ele já não será o argumento *de* Sto. Anselmo e sim uma cópia esquemática esvaziada de seu conteúdo experiencial, apta a ser reproduzida sob uma infinidade de formulações verbais diferentes e até mesmo codificada em símbolos matemáticos para fins de análise computadorizada. E então os debates quanto à sua validade ou invalidade lógica poderão prosseguir indefinidamente, animando os serões dos amadores de argumentos, enriquecendo o mercado editorial e alimentando carreiras universitárias, sem que isso aumente em um grama sequer a compreensão do pensamento de Sto. Anselmo ou, mais ainda, da técnica anselmiana da conversão de uma prática devocional em experiência intelectual - técnica sem a qual nada se pode entender não apenas da filosofia do próprio Anselmo, mas de toda a tradição escolástica que se lhe seguiu.

Esse exemplo ilustra a diferença entre o que eu e o sr. Lemos chamamos de "filosofia". Ele dá esse nome a algo que, do meu ponto de vista, é apenas uma técnica de argumentação, bela e sofisticada o quanto seja. Prefiro reservar o termo para aquilo que este sempre designou: a elaboração intelectual da experiência com vistas a alcançar, na máxima medida possível num dado momento histórico, a unidade do conhecimento na unidade da consciência e vice-versa. Nesse sentido, a unidade interna de uma filosofia, isto é, sua coerência sistêmica e lógica, vale menos por si mesma do que pela sua eficiência em dar conta, ainda que com imperfeições lógicas inevitáveis, da variedade e confusão da experiência humana - pessoal, cultural e histórica - que lhe serviu de ponto de partida. Por isso, chamamos de grandes filósofos, não aqueles que se esmeraram no esforço vão de

chegar à prova lógica mais detalhada, e sim aqueles que conseguiram abranger, num olhar unificante, o horizonte de problemas mais amplo e complexo, criando assim um senso de orientação que permanece útil para muitas gerações subsequentes. Nesse sentido, a lista de filósofos verdadeiramente grandes é bem reduzida. Sem querer resolver agora a questão de quais merecem ou não entrar nessa classificação, parece-me evidente que ninguém negará um lugar nela aos nomes de Platão, Aristóteles, Sto. Tomás e Leibniz. Enquanto filósofos bem posteriores já viram suas contribuições essenciais esgotadas ou impugnadas pelo avanço do conhecimento (ninguém mais pode ser cartesiano, baconiano ou hobbesiano de carteirinha sem entrar em conflito com o estado atual das ciências), esses quatro, excluídos erros de detalhe que possam ter cometido num ou noutro ponto, continuam dando inspiração a novas descobertas em todos os setores do conhecimento, e parece que não vão parar de fazê-lo tão cedo. Não erraremos, portanto, se os tomarmos como modelos supremamente típicos daquilo que se entende pelo termo "filósofo".

O critério aí adotado implica que nada se entende de uma filosofia sem uma visão efetiva das experiências de fundo às quais ela responde com um vigoroso esforço de expressão, ordenação, unificação e clarificação (a palavra "esclarecimento" tem outras conotações que desejo evitar).

Se se tratasse de artistas, de poetas, predominaria em suas obras o esforço de expressão direta da experiência. Os filósofos tomam o seu material de base num estado mais elaborado, que inclui os aspectos da experiência já trabalhados na cultura artística (assim como nas leis, instituições, crenças estabelecidas etc.). Com frequência a arte se antecipa aos filósofos, fornecendo-lhes em forma compacta de símbolos concretos os esquemas estruturadores aos quais eles darão expressão intelectual mais diferenciada, mais clara, mais acessível à discriminação racional. É puro estereótipo ginasiano acreditar, como os srs. Lemos e Pinheiro, que a filosofia é "discussão racional". A possibilidade da discussão racional só aparece depois que o grande empreendimento de organização unificante da experiência chegou ao seu termo. Esse empreendimento pode incluir também, no caminho, uma parcela de discussão, que visa sobretudo a retificar ou completar certos aspectos das tentativas anteriores, mas é evidente que ela não constitui o ponto forte de nenhuma filosofia digna do nome. Como observava John Stuart

Mill, a crítica, indispensável o quanto seja, é a faculdade mais baixa da inteligência. Mesmo quando uma filosofia assuma a aparência externa de uma discussão, como acontece nos diálogos platônicos, o objetivo ali não é "provar" coisa nenhuma, mas trazer à mostra, tornar visível, algo que está para muito além da discussão e da prova. Platão parte do material da experiência tal como o encontra na cultura da época e, através de sucessivas marchas ascensionais e clarificações parciais, vai se erguendo - e, quando possível, erguendo seus interlocutores - à antevisão do mundo das formas, princípios e leis eternas que unificam e estruturam a experiência. É esta escalada, e não a "discussão racional", que dá a forma e o sentido do empreendimento platônico. Uma vez alcançado o cume, o conjunto da obra escrita que documenta a trajetória assume a forma aparente de um "sistema doutrinal" que então pode alimentar "discussões racionais" pelos séculos dos séculos. As discussões podem ser mais úteis ou menos úteis, mas, na maior parte dos casos, nada de substancial acrescentam à filosofia originária. Quando Alfred Whitehead observou que vinte e quatro séculos de filosofia não passavam de uma coleção de notas de rodapé a Platão e Aristóteles, ele quis dizer exatamente isso. Como aquelas discussões são o ganha-pão dos acadêmicos, alguns deles são bobos - ou vaidosos - o bastante para achar que elas constituem "a" filosofia, mas isso é como se, num livro, as notas de rodapé tomassem o lugar do texto.

"A" filosofia não é discussão racional nem sistema doutrinal. É uma estruturação simbólica intelectualmente diferenciada na qual o mundo da experiência deve adquirir uma visibilidade, uma claridade, que não tinha nem no material bruto da experiência nem nas suas elaborações culturais prévias (sociais, políticas, artísticas, religiosas).[17]

Por isso mesmo é que a arte, com tanta frequência, se antecipa às filosofias. No caso dos escolásticos, isso não poderia ser mais evidente. O exame deste ponto mostrará quanto os srs. Lemos e Pinheiro, juntos ou separados, e todos os que pensam como eles, estão longe de compreender a relação entre as grandes filosofias do século XIII e o ensino prático que as antecedeu nas escolas catedrais e monacais.

Vamos por partes.

Qual foi a realização maior e mais característica dos filósofos escolásticos? A criação das Sumas - um gênero literário totalmente novo, apropriado às necessidades expositivas do pensamento cristão, o qual, após ter durante doze séculos respondido às dúvidas externas e internas com improvisações apologéticas e polêmicas soltas, esporádicas e assistemáticas, que se acumulavam numa massa confusa e inabarcável, se viu levado, pelas próprias exigências do ensino e por outros fatores que não interessa analisar aqui (entre os quais o impacto da filosofia árabe), a empreender um gigantesco esforço de organização e unificação.[18] A fórmula literária encontrada foram as "sumas".

A primeira grande *Summa* foi a de Alexandre de Hales, que começou a escrevê-la em 1231 mas a deixou incompleta. Não sei a data certa da segunda, mas não saiu antes de 1245, quando Sto. Alberto começa a ensinar na Universidade de Paris. Em 1260 começam as aulas de S. Boaventura sobre os ensinamentos de Pedro Lombardo, das quais ele extrairá uma *summa* sob o título de *Comentários ao Livro das Sentenças de Pedro Lombardo.* Por fim, o gênero chega à perfeição com a *Summa contra Gentiles* de Sto. Tomás de Aquino (1264), logo seguida da *Suma Teológica,* redigida entre 1265 e 1274.

A estrutura das Sumas não tem precedentes na história dos gêneros literários. Elas compõem-se de partes hierarquicamente organizadas, que vão desde os princípios mais universais até suas aplicações aos entes particulares, como num longo raciocínio dedutivo. Mas cada parte subdivide-se em "questões". Colocada uma questão, o autor faz uma breve resenha das respostas anteriormente oferecidas por vários filósofos e teólogos, atualizando o *síaíus quaesíionis.* Aí ele acrescenta à lista algumas outras respostas possíveis e passa a examinar os prós e contras de cada uma, até chegar a uma conclusão. Por fim ele concebe e responde algumas objeções, reforçando a conclusão, que em seguida servirá de premissa para a solução das questões subsequentes.

Tecnicamente, essa estrutura constitui-se de um longo discurso analítico composto, por dentro, de vários discursos dialéticos. Ela articula assim duas modalidades de discurso que Aristóteles havia distinguido cuidadosamente, uma empenhada em montar a demonstração e a prova científica, outra em buscar, entre as incertezas do debate e da experiência, as premissas especiais sobre os diversos pontos em investigação. Num nível mais profundo, essa articulação sintetiza duas

atitudes mentais opostas: a *dogmática,* ou construtiva, e a *zetética,* ou investigativa. Nada de similar encontra-se em toda a literatura filosófica anterior.

Mediante essa combinação original, as Sumas sintetizam e unificam não só o conjunto dos dados científicos, teológicos e históricos disponíveis que interessavam à doutrina cristã, mas todas as técnicas que compunham o ensino universitário, as quais assim ficavam vacinadas contra a possibilidade de desenvolvimentos independentes anárquicos e se integravam harmoniosamente na ordem total do conhecimento.

Mais ainda, as Sumas inauguraram a prática da distribuição racional dos textos em partes, seções, capítulos, parágrafos e subparágrafos, totalmente desconhecida na antiguidade, que viria a se universalizar no Ocidente ao ponto de tornar-se uma banalidade. Mas, se hoje essa divisão corresponde mais a convenções editoriais ou a arranjos pedagógicos, nas Sumas ela tinha uma função muito mais ambiciosa e orgânica. A organização do texto correspondia rigidamente à estrutura das realidades ali analisadas, de modo que a obra como um todo funcionava como símbolo da hierarquia do mundo divino, cósmico e humano. As análises dialéticas espalhavam-se em muitas direções, indo até os últimos detalhes (princípio de *manifestatio,* "exteriorização" ou "clarificação") e voltavam a unificar-se nas conclusões parciais que, por sua vez, articuladas umas às outras pelo princípio da *concordantia,* ou reconciliação hierarquizada das múltiplas possibilidades contraditórias, funcionavam como colunas que sustentavam a estrutura do todo.

A imagem um tanto idealizada que hoje temos da organização hierárquica dos estudos universitários medievais reflete menos a realidade do ensino diário do que a estrutura das Sumas, em que os vários aspectos desse ensino convergem para um ponto culminante que os transcende.

A prática da *disputatio,* por exemplo, adestrava os alunos na arte da confrontação dialética ordenada, enquanto o estudo comentado da *sacra pagina* lhes infundia os necessários conhecimentos das Escrituras, mas só nas Sumas esses dois aspectos se articulavam na unidade de uma concepção abrangente.

Se perguntarmos de onde Alexandre de Hales e seus sucessores obtiveram a inspiração para esse empreendimento tão original e poderoso, não encontramos nenhuma fonte escrita, aliás nem oral. Platão desenvolvera a técnica dialética de

Sócrates, mas não se encontra nele a arte da construção dogmática. Aristóteles sobrepõe à dialética a técnica da prova científica, lógico-analítica, mas não deixa nenhum exemplo escrito de discurso lógico-analítico com começo, meio e fim: tudo o que nos sobrou dele foram rascunhos de aulas, construídos na base de investigações e confrontações dialéticas, num espírito ferozmente *zetético.* O que seria uma construção dogmática do aristotelismo, a estrutura formal e hierarquizada da "doutrina aristotélica", é um problema em que até hoje os sucessores e comentaristas se engalfinham sem encontrar nenhuma solução satisfatória. Para fazer uma idéia da dificuldade: ninguém deu uma resposta cabal à questão de saber se a filosofia do Aristóteles maduro é um desenvolvimento coerente do seu platonismo de juventude ou uma negação completa dele e o início de uma filosofia diferente.[19]

Na bibliografia filosófica que vai daí até Alexandre de Hales, nada se encontra que se pareça nem de longe com a estrutura das Sumas. Só há portanto duas alternativas: ou a criação *ex nihilo* ou a inspiração recebida de alguma fonte não filosófica, nem literária. A primeira hipótese sendo prerrogativa divina, temos de nos voltar para a experiência vivida, para o impacto que os filósofos escolásticos receberam da cultura da época, para averiguar se algo, nela, pode ter-lhes sugerido a idéia de estruturar a cosmovisão cristã numa síntese de todos os conhecimentos e de todas as técnicas intelectuais disponíveis, em que as inumeráveis buscas zetéticas lançadas em direções diversas fossem convergindo pouco a pouco e se unificando numa grande construção dogmática de conjunto. O único precedente não vem da filosofia, nem de qualquer gênero literário: vem das artes e, especialmente, da arquitetura.

Em 1948 o grande historiador da arte, Erwin Panofsky, lançou nas Conferências Wimmer a tese, depois publicada em 1951 sob o título de *Gothic Architecture and Scholasticism,*[20] segundo a qual o estilo gótico na construção das grandes catedrais medievais refletia a influência do pensamento escolástico, ilustrando, no verticalismo, no uso da luz e no trançado dos arcos que sustentavam as abóbadas, os mesmos princípios da *manifestatio* e da *concordantia* que estruturavam as Sumas.

A tese nunca foi totalmente aceita nem totalmente rejeitada. O primeiro problema com ela é que não havia o menor indício de que os arquitetos anônimos

das catedrais houvessem jamais estudado a filosofia escolástica. O segundo e principal problema é que o essencial do estilo gótico já estava delineado fazia tempo, na Abadia de Saint Denis, nas catedrais de Laon, Bourges e Chartres, quando Alexandre de Hales começa a redigir o primeiro esboço de uma *Summa* em 1231. E o novo gênero literário só se aproxima do seu máximo esplendor a partir de 1264, com a *Summa contra Gentiles* de Sto. Tomás de Aquino, quando já fazia vinte e três anos que uma das obras-primas maiores do estilo gótico, a Sainte Chapelle, estava à vista de todos bem no centro de Paris (só no ano seguinte Tomás começa a redigir a *Suma Teológica).*[21] É possível que o pensamento escolástico tenha vindo a exercer alguma influência sobre a arquitetura das catedrais posteriores ao século XIII, mas, até o tempo de Sto. Tomás, "influência", se houve, foi no sentido inverso.

No entanto, se a teoria, como assinalaram seus críticos, falhava em estabelecer qualquer nexo causal entre filosofia escolástica e arquitetura gótica, ela tinha uma parcela de verdade que ninguém jamais negou: havia, com toda a evidência, uma semelhança estrutural entre as catedrais góticas e as Sumas. Tanto estas quanto aquelas apareciam como grandes resumos simbólicos da concepção cristã do mundo e a ordem da sua estruturação interna era praticamente a mesma: o arranjo das partes, as conexões entre os mínimos detalhes e a ordem do conjunto, a busca da luminosidade e da transparência, o movimento de subida e descida entre os vários níveis ou planos de realidade, a sustentação mútua entre os arcos opostos como teses dialéticas articuladas na sua contradição - tudo exibia, em pedra como em palavras, os mesmos princípios da *manifestatio* e da *concordantia*. Não é nenhum exagero dizer que as catedrais eram como que um esquema gráfico da estrutura das Sumas. Ademais, tanto o novo estilo arquitetônico quanto o novo gênero literário eram marcados pelo ineditismo dos seus princípios, moldados, pela primeira vez, segundo necessidades específicas do ensinamento cristão, irredutíveis a qualquer exemplo anterior. As semelhanças eram tantas, e tão fundamentais, que não cabia reduzi-las ao padrão de uma mera "analogia": era preciso falar, isto sim, de *homologia,* de identidade de estruturas.

A coisa tornou-se mais evidente ainda quando, em 1998, o catedrático de Budismo Tibetano do Departamento de Estudos Religiosos da Universidade da Califórnia, José Ignácio Cabezón, descobriu que homologia idêntica existia entre

os tratados da escolástica budista e os templos religiosos da Idade Média tibetana.[22] Nos dois casos, assinalava Cabezón, era tão impossível estabelecer qualquer nexo causal direto quanto negar a existência de uma similaridade estrutural cujo detalhamento ia muito além da possibilidade da mera coincidência.

Sem entrar agora nos detalhes da controvérsia, algumas observações parecem-me evidentes e praticamente inquestionáveis:

1. Se os arquitetos não estudavam filosofia escolástica e as catedrais góticas antecederam as grandes Sumas, não se pode falar de influência destas sobre aquelas, mas precisamente do oposto.

2. A palavra "influência" descreveria adequadamente a transmutação de uma doutrina filosófica em obra de arte, mas não o inverso. Aqui só cabe falar, mais vagamente, de "inspiração".

3. Os arquitetos anônimos das catedrais não eram alunos das universidades. Aprendiam a técnica da construção nas corporações de ofício e a doutrina cristã nas escolas monacais e catedrais, mais provavelmente nas mesmas catedrais em que trabalhavam ou viriam a trabalhar como construtores. Suas concepções arquitetônicas não refletiam a doutrina escolástica, mas a cultura cristã das escolas monacais e catedrais, de cuja riqueza e força davam testemunho em pedra.

4. Pela novidade do estilo; pelo contraste entre sua luminosidade e a escuridão dos templos anteriores; pela beleza deslumbrante dos vitrais e a multidão de detalhes esculturais e pictóricos maravilhosamente integrados no conjunto; por parecerem desafiar o senso comum ao manter-se de pé sobre estruturas aparentemente frágeis, as catedrais atraíam visitantes e peregrinos de toda parte porque constituíam, literalmente, o mais contundente impacto visual a que a população européia tinha sido submetida ao longo de mais de um milênio.

5. É praticamente impossível que alguém em Paris, na época de Alberto e Tomás, não conhecesse a Sainte Chapelle, ou, conhecendo-a, ficasse imune ao impacto do edifício sobre os seus sentimentos, a sua imaginação e a sua devoção religiosa.

6. É inverossímil que pensadores altamente qualificados e devotos, imbuídos da ambição de dar maior visibilidade intelectual aos símbolos da fé, permanecessem imunes ao impacto imaginativo daqueles tratados de cosmologia cristã em pedra e

não obtivessem dele alguma inspiração e motivação para tentar empreendimento semelhante no nível mais diferenciado da conceptualização teórica e da exposição doutrinal, passando da linguagem muda dos edifícios à plena explicitação verbal das Sumas.

Costumo usar o termo geológico *extrusão,* e o verbo correspondente *extrudar,* para descrever o processo de extração e exposição da substância cognitiva da experiência. Como aprendemos em Aristóteles, e até hoje ninguém desmentiu, que a inteligência abstrata não opera diretamente com os dados dos sentidos, mas com as imagens gravadas e repetidas na memória, é normal que esse processo, no nível da história cultural, se dê em duas etapas: primeiro a experiência é condensada nas formas simbólicas compactas da arte, do mito e do ritual, e só depois verbalizada, quando possível, como conceito e teoria.[23] Dito de outro modo: a criação artística forma e delimita o terreno imaginativo em cima do qual se erguerão as construções teorizantes da ciência e da filosofia. Os exemplos que ilustram essa constante são inumeráveis, desde as tragédias de Ésquilo e Sófocles que deram a Sócrates e Platão o modelo das leis eternas, até a perspectiva de Giotto sem a qual a nova cosmologia de Galileu e Kepler seria inconcebível, a *Divina Comédia* de Dante que inaugura a possibilidade do intelectual moderno como juiz soberano da sociedade, a *Comédia Humana* de Balzac de onde Karl Marx obteve sua primeira visão da estrutura do capitalismo, e assim por diante. Não há nada, pois, de estranho, em concluir que o impacto visual e humano das catedrais góticas deu aos filósofos escolásticos a inspiração inicial para a extrusão do conteúdo intelectual implícito no imaginário cristão, ao qual elas davam, pela primeira vez, uma visibilidade tão completa e integrada.[24]

Se a imaginação arquitetônica e pictórica dos construtores gravava em pedra e vidro a riqueza da experiência interior obtida nas escolas monacais e catedrais, é preciso ressaltar que isso só aconteceu numa fase em que essas escolas já iam cedendo o passo, como modelos de educação, ao sucesso das universidades nascentes, onde a sofisticação das técnicas intelectuais se desenvolvia pari passu com a degradação dos costumes e a perda do fervor religioso. Decorridos cento e poucos anos da remodelação gótica de Saint Denis, a construção do edifício intelectual das Sumas se dá numa etapa ainda mais avançada da dissolução da síntese cultural cristã, prenunciando, já para os dois séculos seguintes, a difusão da

moda nominalista, o florescimento de mil e uma correntes heréticas e a degradação da própria escolástica num formalismo doutrinário sufocante. Nada disso é estranho. Enquanto a riqueza da vida interior é uma realidade de todos os dias, o impulso de cristalizá-la em pedra não é uma necessidade premente. As catedrais góticas são, por assim dizer, o canto de cisne de uma modalidade de educação que já tinha os seus dias contados. No século XII, à medida que se erguem edifícios cada vez mais impressionantes, a inveja dos anjos desce dos céus e se torna admiração das multidões.

Mais compreensível ainda é que a síntese intelectual das Sumas só viesse à luz numa época em que as possibilidades civilizacionais que elas condensavam já iam chegando ao fim. Do mesmo modo que as catedrais fixam em pedra o último apelo da educação monacal e catedral, as Sumas são o cume, e por isso mesmo o capítulo final, da grande civilização cristã na Europa, assim como as filosofias de Platão e Aristóteles são a expressão máxima e última da *polis* em agonia. Como observou Hegel, a ave de Minerva só levanta vôo ao entardecer.

Nesse sentido, as grandes criações novas que, para as épocas futuras, virão a representar a força espiritual das civilizações extintas documentam a depauperação da vida interior e sua substituição pelo testemunho exteriorizado e visível, legado às gerações vindouras na vaga esperança de que um dia a fórmula gravada em pedra ou em palavras possa ser novamente descompactada e restaurada como experiência vivida, se não em escala civilizacional, ao menos nas almas dos indivíduos interessados e capacitados. A passagem do implícito ao explícito, do compacto ao diferenciado, marca ao mesmo tempo a glória e o fim das civilizações. Apogeu e decadência não são termos excludentes, mas pólos dialéticos de uma tensão a que não faltam, no seu desenvolvimento interno, as ambiguidades e as inversões.

---

1 V. "Escolástica como decadência filosófica? - Da discussão entre Júlio e Olavo", publicado em http://www.adhominem.com.br/2012/04/escolastica-como-decadenciafilosofica. html, em 11 de abril de 2012.

2 Este parágrafo já revela o estado de notável confusão mental a que a leitura mal feita dos meus artigos atirou o pobre Sr. Pinheiro. Por eu ter dito, em outro lugar, que o aprendizado direto, ver e ouvir um filósofo filosofando, é condição indispensável do aprendizado da filosofia, ele imaginou, sabe-se lá por que, que ao louvar as escolas catedrais eu o estaria

fazendo justamente por acreditar que nelas predominaria essa modalidade de ensino, abandonada ou negligenciada depois. O sr. Pinheiro atribui a mim uma bobagem de sua própria invenção. O ensino direto da filosofia jamais cessou, nas universidades medievais ou depois; ele é mesmo a única razão de ser das universidades. O que distingue as escolas catedrais e monacais dos séculos X-XII não é isso: é a presença do mestre como encarnação viva *das virtudes cristãs,* não como explicador de filosofia. Não se tratava de formar filósofos, mas gentis-homens. Este foi o objetivo negligenciado nas universidades do século XIII, e por isso julguei que o Cardeal Newman errara ao tomá-las como modelo, precisamente, de um tipo de ensino que elas haviam abandonado.

3 O desejo de me associar à escola perenialista, ou tradicionalista, com toda a sua parafernália de rituais iniciáticos, é mesmo uma obsessão dos srs. Lemos e Pinheiro, que, a cada linha de minha autoria que lêem, saem logo procurando um perenialista embaixo da cama. Pergunto eu o que o carisma das virtudes cristãs, exemplificado pelos professores das escolas catedrais e monacais, poderia ter de iniciático no sentido de Guénon, que reserva essa palavra para designar as práticas de organizações esotéricas em sentido estrito, distinguindo-as rigorosamente de tudo quanto seja "religioso". Pode ter havido algum elemento iniciático nas corporações de ofícios, mas não nas escolas catedrais e monacais. Lemos e Pinheiro empregam esse termo, como também 'esoterismo', não porque estes sejam adequados ao tópico em discussão, mas porque sabem que eles têm conotações negativas para o público a que se dirigem e imaginam que, usando-os, podem criar uma aura de má impressão em torno da minha pessoa. O sr. Lemos, numa descarada ostentação de superioridade olímpica, montada, por involuntária ironia, com um erro de gramática que faz contraste grotesco com o pedantismo de um termo latino desnecessário, declara: "Faz muito sentido que gente vinda do jornalismo e do esoterismo, *pace* Olavo, confundam as bolas." Podem dizer até que venho do comércio de amendoins em praça pública; não ligo; mas o sr. Lemos vem da advocacia, aquela profissão já amaldiçoada em Lucas 11:52, cujos praticantes, segundo uma piada célebre, só se distinguem dos urubus porque ganham certificados de milhagem.

4 V., adiante, nota 24 deste capítulo.

5 Para os que não a conhecem, já que as novas gerações perderam o melhor do passado, aí vai a piada. Dois ingleses, Paul e Peter, estavam tomando chá e conversando numa tarde aprazível, quando Peter observou:

- Sabe, Paul, eu sonhei com você ontem.

- Não diga! Como foi o sonho?

- Sonhei que você morreu, foi enterrado, no seu túmulo nasceu uma plantinha, veio uma vaca, comeu a plantinha, fez cocó, e eu, ao ver o cocó, exclamei: "Oh, Paul, como você está mudado!"

Paul, imperturbável, respondeu:

- Que interessante! Sabe que eu também sonhei com você?

- Não diga! Como foi?

- Sonhei que você morreu, foi enterrado, no seu túmulo nasceu uma plantinha, veio uma vaca, comeu a plantinha, fez cocó, e eu, ao ver o cocó, exclamei: "Oh, Peter, você não mudou em nada!"

6 Perdoem a ruindade gramatical. Nem o sr. Pinheiro nem o sr. Lemos são muito bons de concordância.

7 É objetivamente estranho, mas também significativo da mentalidade com que estamos lidando, que, após quase um século de estudos científicos sobre o substrato não-verbal da comunicação verbal, que teve entre seus pioneiros o psicoterapeuta Milton Erickson (1901-1980), a expressão não evoque, na cabeça do sr. Pinheiro, senão os "sonhos tradicionalistas e perenialistas", como se fossem a única referência histórica a respeito. A obsessão de fazer de mim um perenialista, um guénoniano, essa sim é que é um sonho: o sonho de fazer de mim uma figura suspeita, de modo que as pessoas não ouçam o que digo e só me enxerguem através de uma rede de prevenções bobocas tecidas em torno da minha pessoa pelos srs. Lemos e Pinheiros.

8 Theodore M. Porter, *Tvust in Numbers. e Pursuit of Objectivity in Science and PublicLife,* Princeton, NJ, Princeton University Press, 1995, pp, 13-13.

9 Sobre as bases dessa disciplina, V. Randall Collins, *e Sodology of Philosophies: A Global eory oflntellectual Change,* Harvard University Press, 1998.

10 Harry Redner, *e Malign Masters: Gentile, Heidegger, Lukács, Wittgenstein. Philosophy and Polifics in the Twentieth Cenfury,* New York, St. Martin's, 1997, pp. 178-9.

11 Karl Lowith, *My Life in Germany before and a er 1933,* Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 1994, pp. 28-9.

12 Redner, *op. cif.,* p. 189.

13 Hervé Hamon et Patrick Rotman, *Les Intellocrates. Expédition em Haute Intelligentsia* Paris, Ramsay, 1981.

14 Processo eficazmente descrito por Russel Jacoby em *e Last Intellecfuals: .American Cultnre in theAge ofAcademe*, New York, Basic Books, 2000.

15 C. Wright Mills, *Sociology and Pragmatism. e Higher Leaming in America,* ed. Irving Louis Horowitz, New York, Galaxy Books, 1966.

16 Redner, *op. cit.,* p. 190.

17 Isso não significa que a filosofia seja uma "cosmovisão". Ao contrário: a cosmovisão já está dada, de algum modo, no material cultural recebido pelo filósofo. A filosofia é uma elaboração clarificante e corretiva da cosmovisão. Posso dar explicações mais detalhadas sobre isso num outro contexto, mas aqui isso nos levaria para longe do assunto.

18 V. Alois Dempf, *Die Hauptfovmen mittelalterlicher Weltanschauung,* Munchen-Berlin, Oldenburg, 1925.

19 A questão surgiu em 1923 com o livro de Werner Jaeger, *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (tradução inglesa de Richard Robinson, *Avistotle: Fundamentais o he Histovy ofHis Development,* 1934).

20 Trad. francesa, *Architecture Gothique et Pensée Scholastique,* Paris, Éditions de Minuit, 1981.

[21] Eis aqui a ordem cronológica dos fatos:
1140 Reconstrução do coro da Abadia de Saint Denis em estilo gótico.
1160 Catedral gótica de Laon.
1195 Começa a construção da catedral gótica de Bourges.
1220 Fica pronta a estrutura principal da catedral gótica de Chartres.
1231 Alexandre de Hales começa a escrever a *Summa Uni ersae eologiae,* deixada incompleta.
1241 Planos da Sainte-Chapelle, que começa a ser construída em 1246 e, rapidamente completada, é consagrada em 26 de abril de 1248.
1245 Sto. Alberto chega a Paris.
1260 Boaventura começa a lecionar sobre o *Livro das Sentenças* de Pedro Lombardo, de onde sairá seu *Comentário.*
1264 *Summa contra Gentiles,* de Sto. Tomás de Aquino.
1265-1274 Tomás redige a *Suma Teológica*.
1266-1308 Vida de John Duns Scot.

[22] V. José Ignacio Cabezón, *Scholasticism: Cross-Cultural and Comparative Perspectives,* Herndon, VA, State University of New York Press, 1998.

[23] V. maiores explicações no meu livro *Aristóteles em Nova Perspectiva. Introdução à Teoria dos uatro Discursos,* Rio, Topbooks, 1996 (2ª. ed., São Paulo, É Realizações, 2006).

[24] Isso já basta para mostrar quanto o sr. Pinheiro, ao contrapor o não-verbal ao verbal como se fossem incompatíveis um com o outro, e ao qualificar o primeiro de "fuga consumada", só exemplifica o seu despreparo de amador para lidar com essas questões. Para ele, a busca da "realidade" começa da abstração verbal para cima, como se a realidade existisse só nos conceitos e discussões filosóficas, sem o suporte do mundo físico e cultural em torno e sem a imersão do filósofo no tecido vivo da sociedade humana. O que ele chama de "realidade" é o que eu chamo de "fuga" e vice-versa.

O falso divórcio de ciência e filosofia[1]

INÚMEROS MANUAIS de filosofia, e também algumas obras de maior prestígio, relatam que na modernidade várias ciências originadas da filosofia foram se separando dela e adquirindo uma autoridade independente, superior mesmo à da velha mãe e mestra, a qual, vendo-se despojada da jurisdição sobre tantos assuntos que lhe eram caros, acabou tendo de justificar sua sobrevivência buscando novas ocupações ou cavando um nicho modesto nas poucas áreas restantes do condomínio, sempre temerosa de que estas lhe sejam também arrebatadas mais dia, menos dia.

A descrição desse processo histórico vem quase que invariavelmente sublinhada por juízos de valor, explícitos ou implícitos, segundo os quais (a) o que aconteceu tinha de acontecer; (b) foi bom que acontecesse; (c) seus resultados são definitivos e irrevogáveis, só restando à filosofia acomodar-se ao fato consumado e tratar de buscar um emprego mais modesto. Nunca vi a menor tentativa de justificar essas três assertivas, que aparentemente devem ser aceitas sem qualquer análise crítica. Muito menos vi algum filósofo conjeturar sequer a possibilidade de que o estado de coisas possa ser revertido, mesmo a longuíssimo prazo. Só posso concluir daí que a doutrina hegeliana da História como tribunal supremo da razão se impregnou profundamente até mesmo nos cérebros mais hostis ao hegelianismo. O desenrolar dos fatos, em vez de ser apenas "o conjunto dos resultados impremeditados das nossas ações" tal como o enxergava Max Weber, passa a constituir o rigoroso desdobramento silogístico de uma lógica secreta, divina, que arrasta inexoravelmente a conclusões irrespondíveis. Subscrita pelo

consenso dos bem-pensantes, a sentença do tribunal da História transfigura-se em dogma universal e padrão de sanidade, assustando com a ameaça do ostracismo ou da internação hospitalar os que ousem colocá-la em dúvida.

A filosofia, que começou como análise crítica das verdades consagradas, trata agora de adaptar-se obedientemente ao *síaíus quo,* e se julga muito feliz quando consegue encaixar-se num espacinho vazio onde não cause nenhuma incomodidade em torno.

Muitos filósofos, no afã desesperado de justificar a sobrevivência da sua profissão num terreno balizado pelo império das ciências, chegaram ao cúmulo de exclamar, como o recém-falecido Sir Michael Dummet: "A filosofia não faz avançar o nosso conhecimento: ela esclarece aquele que já temos."[2] Em vastas províncias da filosofia universitária essa frase - como outras do mesmo teor - é tida como a expressão final do óbvio irrespondível, e aqueles que a subscrevem mostram até alguma satisfação ao enunciá-la. Nenhum deles parece ter-se dado conta de que uma situação em que a inteligência humana se vê dividida entre duas atividades heterogêneas, uma produzindo conhecimentos que não precisa compreender, a outra empenhada em compreender conhecimentos prontos nos quais não pode interferir, é a descrição sumária de uma catástrofe cognitiva sem precedentes. É como se na fábula do cego e do aleijado o cego fosse fraco demais para carregar o aleijado, e este, além de aleijado, fosse mudo, não podendo ensinar o caminho ao cego.

Por que, no fim das contas, tanto empenho em traçar uma fronteira nítida entre a "filosofia" e as "ciências", se ainda há poucos séculos um Newton ou um Leibniz se sentiam perfeitamente à vontade no meio de uma alegre e multicolorida mescla de jurisdições? O processo separatista, com toda a evidência, reflete mais as necessidades funcionais da burocracia universitária em expansão do que uma visão organizada da estrutura do real e das suas subdivisões objetivas em distintas "ontologias regionais", como as chamava Husserl, cada uma com seu respectivo estatuto epistemológico. As várias cátedras e departamentos universitários não podem fundir-se a seu belprazer sem suscitar crises e protestos corporativos, mas as dimensões do real não cessam de interpenetrar-se e fundir-se sem ligar a mínima para regulamentos acadêmicos, decretos de reitores e planos de carreira. O fato mesmo de que, transcorrido um século do nascimento da

escola analítica, a questão das fronteiras ainda ressurja nas conferências de Dummet em 2001,[3] mostra que o separatismo, na mesma medida em que procura impor-se ao público como solução final, não tem, por dentro, nenhuma segurança de si.

Que acontece, em substância, quando uma ciência "se separa" da filosofia? Em que consiste, no mundo real e não na esfera dos puros conceitos, essa proclamação de independência?

A filosofia, tal como aparece em Sócrates, Platão e Aristóteles, se caracteriza por ingressar nos problemas que investiga sem trazer nenhum método pronto, nenhum conceito previamente estabelecido, e aliás nem mesmo perguntas padronizadas. Ela entra em campo, literalmente, desarmada. Ela começa com o espanto *(thambos)* ante a realidade da experiência, e apelando a todos os recursos cognitivos que possa encontrar entre os céus e a terra - a memória, a imaginação, o raciocínio lógico, a confrontação dialética, as opiniões correntes, os relatos dos viajantes, os preceitos dos médicos, os mitos e poemas, até mesmo as artimanhas retóricas dos sofistas -, busca laboriosamente descobrir quais são as perguntas mais viáveis, os conceitos descritivos mais apropriados, os métodos mais produtivos e, por fim, os princípios básicos desde os quais as perguntas, uma vez depuradas e formalizadas, possam ser respondidas com relativa segurança.

Ela atravessa, assim, o percurso inteiro que vai da experiência bruta à sua transfiguração em formas conceptuais inteligíveis organizadas em discurso coerente.

Pouco a pouco, num processo que vai do século IV a. C. ao começo da idade moderna, os vários domínios do conhecimento se articulam em sistema, os conceitos se cristalizam em fórmulas repetíveis, os métodos se estabilizam em rotinas lógicas e dialéticas e se consagram em programas de ensino universitário.

Isso não quer dizer que os problemas iniciais tenham sido resolvidos. Volta e meia, a experiência constantemente ampliada traz novas perguntas que os métodos consagrados não abarcam, as velhas perguntas revelam aspectos que tinham escapado aos antigos filósofos, ou, mais irritantemente ainda, os raciocínios mais perfeitos levam a contradições intoleráveis, mostrando que algum erro sutil, muitas vezes não de mera lógica, mas de percepção e abstração, havia escapado ileso no meio do caminho. Então é preciso recomeçar tudo desde a

base, puxando da experiência, como os pioneiros gregos, os rudimentos da possibilidade de um conhecimento satisfatório.

Qualquer que seja o caso, aos trancos e barrancos o processo de estabilização vai adiante, ao ponto de que a experiência real e pessoal da escalada abstrativa é poupada a gerações e gerações de estudantes, na medida em que estes não têm de apreender por si próprios as formas inteligíveis na massa viva dos objetos presentes, mas recebem os conceitos prontos da tradição filosófica. O progresso em filosofia é, portanto, uma conquista ambígua, na qual com frequência se perde em senso da realidade concreta (e da relação entre o concreto e o abstrato) quanto mais se enriquece o arsenal de conceitos recebidos, prontos para o uso nas discussões filosóficas. Os conceitos abstratos adquirem como que uma vida própria de ordem fantasmal e passam a encobrir o que deveriam revelar. Volta e meia surgem, por isso, apelos a um retorno às realidades concretas, para infundir sangue novo nesses corpos esqueléticos que assombram as discussões filosóficas. Os mais famosos desses apelos foram o nominalismo de Ockam e Abelardo, o experimentalismo de Bacon, a dúvida metódica de Descartes, o existencialismo (ou pré-existencialismo) de Kierkegaard e o grito de Edmund Husserl, *Zu den Sachen selbst!* ("às coisas mesmas!"), que inaugurou na entrada do século XX a escola fenomenológica. Em cada um desses casos, o anunciado retorno ao concreto resultou porém num *upgrade* da escalada abstrativa e no incremento do processo estabilizante.

Houve um momento em que o processo de abstração-estabilização deu um salto formidável. Foi quando, em nome do experimentalismo mesmo, o último resíduo de experiência concreta foi suprimido, sobrando apenas, da variedade dos dados sensíveis, o esquema seco e descarnado das aparências mensuráveis. Os artífices dessa amputação cirúrgica foram Bacon, Galileu, Descartes e John Locke. Excluídas da observação científica foram as qualidades que só podem ser conhecidas por intermédio de sensações subjetivas, variáveis de indivíduo para indivíduo: a cor, o gosto, o cheiro, o som. Ficaram aquelas que supostamente residem nas coisas mesmas e podem ser determinadas com certeza por todos os seres humanos unanimemente: a figura, a extensão, o movimento e o número. Estas são as *qualidades primárias* que definem a realidade física. Aquelas, as *secundárias,* só existem para a psique individual que as apreende.

Concentrar-se exclusivamente nas "qualidades primárias" não só permitia fazer observações precisas e comunicá-las numa linguagem padronizada, mas tornava relativamente fácil ao observador fazer generalizações que podiam rapidamente ser conferidas por outros estudiosos sem muita margem de erro ao menos aparente.

Logo o conjunto dos procedimentos de observação, medição e verificação se padronizou e estabilizou sob a forma daquilo que viria a se chamar *método experimental* - um sistema de regras uniformes que podiam ser seguidas por todos os estudiosos da natureza, desde que consentissem em deixar de lado as qualidades "secundárias", isto é, a impressão viva do mundo observável, e em ater-se, por assim dizer, ao esqueleto matemático das coisas e dos seres.

A vantagem imediata que isso representava, desde o ponto de vista do aumento quantitativo do conhecimento, era patente: o novo método constituía-se de um protocolo mais ou menos fixo e padronizado de procedimentos cognitivos uniformes que podiam ser ensinados e repetidos ilimitadamente, produzindo resultados que se integravam no discurso científico-filosófico geral sem maiores dificuldades, abrindo no seio da civilização européia todo um campo de intercomunicação erudita homogênea, alheio às dificuldades semânticas que, ao longo de dois milênios, tinham sido um pesadelo para os filósofos. Não é preciso dizer que, como um rastilho de pólvora, o novo método espalhou por toda a Europa uma febre de investigações e descobertas como nunca se tinha visto antes na história humana.

O novo método não deixava, é claro, de trazer em si certas dificuldades. Algumas delas foram percebidas quase que de imediato. G. W. von Leibniz, ele próprio um entusiasta e praticante do método, logo notou que a soma das "qualidades primárias" não bastava para produzir uma coisa, um ente real. Além de possuir figura, extensão, movimento e número (quantidade), o objeto precisava também "ser" algo, possuir caracteres definidores internos que o diferenciassem, como gênero e espécie, de todos os demais objetos. Precisava, em suma, possuir aquilo que a velha escola aristotélica chamava de "forma inteligível". Nunca apareceu uma resposta satisfatória a essa objeção.

Outras dificuldades levaram séculos para ser formuladas claramente. Uma delas é aquela que o prof. Wolfgang Smith viria a chamar de "bifurcação"[4]. A divisão

das qualidades primárias e secundárias, portanto dos aspectos da realidade a ser incluídos ou excluídos da observação científica, correspondia àquilo que Descartes havia chamado, respectivamente, de *res extensa* e *res cogitans,* ou "matéria" e "pensamento", a primeira constituída de figura, extensão, movimento e número, a segunda inteiramente de estados interiores do ser humano, como raciocínio, memória, sentimento etc. Ao mesmo tempo, porém, Descartes enxergava no pensamento lógico-matemático a modalidade suprema da inteligência humana, a quintessência da *res cogiíans.* Ora, as qualidades ditas primárias eram precisamente aquelas que só a inteligência matemática, e não os sentidos deixados a si mesmos, podia apreender nos objetos mediante medições e comparações. A própria palavra "mensuração" traía sua origem do latim *mens,* "a mente". Daí resultava, inexoravelmente, que os termos da nova equação metodológica estavam invertidos: tudo aquilo que nos objetos era mais caracteristicamente mental, ou racional, era chamado de "matéria" ou "corpo", ao passo que o verdadeiramente corporal, que não podia ser conhecido pelo puro pensamento e só chegava a nós pelo impacto dos cinco sentidos, vinha rotulado como "mental". O "mundo do sr. Descartes", como então se costumava chamar o livro em que Descartes expunha a sua concepção da natureza, era, nada mais, nada menos, um mundo às avessas.

O método experimental trazia embutido, no entanto, um mecanismo de imunização automática contra o exame sério dessas dificuldades (e de inúmeras outras que não vêm ao caso agora). Na medida em que, por definição, o campo de estudo era limitado à medição e comparação das "qualidades primárias", o exame da relação delas com as secundárias, ou com qualquer outra coisa no universo, incluído o verdadeiro estatuto ontológico dos objetos de estudo, estava *a priori* eliminado do horizonte de atenção e os investigadores não tinham de prestar a mínima satisfação às objeções dos descontentes. As dificuldades, em suma, podiam ser varridas para baixo do tapete sem que isto perturbasse a marcha triunfal das investigações e descobertas.

Mais ainda: o novo método importava num acréscimo de precisão matemática que fomentava, também de maneira automática e inexorável, o progresso da tecnologia em todos os setores da sua aplicação praticamente ilimitada na guerra, na indústria, na medicina, na agricultura, na administração privada e pública etc.[5]

Em poucas décadas as máquinas e equipamentos haviam mudado de tal maneira a face visível do mundo, que davam credibilidade aparente à noção de que a "natureza" era de fato aquilo que Descartes dizia: o sistema matematizado e organizado das "qualidades primárias". Leibniz e a ontologia que fossem lamber sabão: as urgências do *homo faber* predominavam de tal modo sobre as indagações do *homo theoreticus* que estas já não pareciam senão jogos eruditos sem o menor interesse para o progresso geral da humanidade.

As dificuldades e incoerências, é claro, permaneciam lá, escondidas no fundo, e não deixavam de produzir efeitos culturais e sociológicos que eram invariavelmente atribuídos a outras causas ou simplesmente desconversados. Um deles foi o advento do *fenomenismo,* que hoje entendemos ter sido um dos maiores desastres intelectuais da história humana. Aconteceu que, incapazes de dar conta do estatuto ontológico dos objetos que investigavam, mas cada vez mais desinteressados de fazê-lo, os praticantes do novo método acabaram por assumir a deficiência como uma qualidade positiva, declarando que a natureza profunda das coisas simplesmente não era da sua conta: tudo o que lhes interessava era a organização matematizada das aparências ("fenômenos", do grego *phainestai,* "aparecer" ou "parecer"), de modo a poder manipulá-las tecnologicamente, produzindo efeitos repetíveis e desejáveis. Não é preciso enfatizar os poderosos interesses econômicos que deram respaldo à nova visão das coisas, estimulando por toda parte o fenomenismo e o descrédito, fundamentalmente injusto, da velha filosofia. Por mais odiosa que me pareça sob outros aspectos a figura do sr. Antonio Negri, tenho de admitir o acerto fundamental da sua tese que faz do cartesianismo um instrumento ideológico decisivo na ascensão do poder burguês.[6]

Desde então as perguntas filosóficas mais dramáticas e incontornáveis foram excluídas do campo da atenção científica "séria" e deixadas à curiosidade de pensadores excêntricos. Que muitos destes, como Leibniz, Pascal e o próprio Newton, estivessem também entre os mais destacados praticantes do novo método, foi explicado retroativamente como detalhe biográfico sem maior importância no quadro geral dos progressos do conhecimento.

Foi a partir desse momento, e só dele, que se produziu a separação formal entre "ciência" e "filosofia", a primeira imperando soberana sobre o mundo dos

"fenômenos", a segunda insistindo em perguntas sobre a natureza da realidade que já não interessavam a ninguém. Uma consequência obvia dessa separação foi que, a "ciência" já não podendo ou não querendo alegar em seu favor uma ontologia explícita, as divisões entre os campos das várias ciências, a delimitação e portanto a definição de seus objetos, de seus métodos e de seus processos de validação já não tinham como fundamentar-se em distinções objetivas - "ontologias regionais" - recortadas no corpo vivo da experiência. A solução encontrada para essa dificuldade foi um arranjo brilhante, mas fundamente irresponsável e desastroso, uma verdadeira negociata intelectual que hoje diríamos a gambiarra suprema, a mãe de todas as gambiarras. Quem melhor a formulou em palavras foi Immanuel Kant, mas ela já estava espalhada nas obras de Hobbes, Berkeley e Hume e implícita na prática científica pelo menos desde Galileu. Vou chamá-la, para os fins deste estudo, de *metodocracia.* Pode-se resumi-la na seguinte regra: não é o objeto que determina o método, mas o método determina o objeto. Dito de outro modo, o campo de uma ciência não corresponde a um conjunto de seres, coisas ou fatos objetivamente distintos, separados dos outros por fronteiras reais, mas simplesmente ao conjunto dos temas que se revelem mais dóceis aos métodos dessa ciência, quaisquer que sejam estes e pouco importando de onde tenham surgido. Assim, por exemplo, a psicologia moderna pode prosseguir imperturbavelmente seu trabalho sem ter a menor idéia do que seja a "psique" e sem saber ao menos se ela existe. A diversidade de opiniões nesse tópico abre-se num leque que vai de Carl-G. Jung, para o qual tudo no mundo é psique, até B. F. Skinner, segundo o qual não existe psique nenhuma e tudo o que chamamos por esse nome são aparências enganosas de certos mecanismos neurológicos. Qual é então o objeto da psicologia? Não há outra maneira de defini-lo senão como "qualquer coisa que os psicólogos estudem". Não é preciso dizer que esse estado de coisas é praticamente um convite à arbitrariedade e ao charlatanismo.

Bifurcação cartesiana, fenomenismo e metodocracia são três inconsistências crônicas da ciência moderna, e não afetam somente as ciências mais toscas e imprecisas. Ao contrário. A psicologia, a antropologia ou a sociologia - para não falar da ciência política - parecem conviver muito bem com essas dificuldades sem sentir grande necessidade de resolvê-las ou mesmo de discuti-las. É justamente nas ciências mais desenvolvidas que esses e outros *handicaps* se fazem sentir com mais

estridência, dolorosamente, ao ponto de que nenhum profissional da área tem o cinismo de ignorá-los por completo. O exemplo supremo é a física, a maior colecionadora de glórias e vitórias do método experimental. Não é possível estudar nem um pouquinho da relatividade, ou da teoria quântica, sem esbarrar a cada minuto em perguntas cabeludas que o método experimental, por si, não tem como responder, e que forçam o cientista a mergulhar em considerações filosóficas - às vezes pseudofilosóficas - no esforço de compreender o que está fazendo.

O motivo disso é simples: quanto mais precisão se alcança na descrição de um fenômeno, mais enfático se torna o contraste entre o domínio técnico que se exerce sobre ele e a constatação diuturna de que, no fim das contas, não se sabe o que ele é. Quanto mais uma ciência se encontra num estágio infantil, engatinhando, nebulosa e confusa, incapaz de acertar os métodos de verificação que lhe permitam discernir constantes e enunciar previsões rigorosas, mais forte é a tendência de continuar tentando e tentando, acumulando hipóteses, observações e números, na esperança de que um dia as leis gerais apareçam e os fatos as confirmem. Nesse estado de coisas, é compreensível que as questões de fundamento ontológico devam ficar para depois, talvez para o dia de são nunca, pela simples razão de que ainda não se tem um objeto preciso que possa ser fundamentado. As eventuais discussões filosóficas que emerjam no meio desse estado de coisas não soam senão como interessantes tagarelices, boas somente para adornar com um verniz de sofisticação a má-consciência do cientista que não tem nas mãos (e sabe que não tem) senão um objeto fluido, mal definido e experimentalmente incontrolável. Uma "ontologia do ser social", por exemplo, como foi tentada por Gyorgy Lukács na década de 1970,[7] não passou de uma ejaculação precoce, atestando a impotência da sociologia marxista. Quando todas as previsões baseadas na luta de classes e na mais-valia deram errado, quando até as definições dos termos básicos se revelavam inadequadas e o historiador marxista E. P. Thompson constatou que era impossível distinguir proletariado e burguesia por critérios económicos, tornou-se evidente que a "ciência" marxista da sociedade não tinha nas mãos um objeto acuradamente descrito do qual se pudesse, então, sondar a ontologia, o lugar na estrutura geral do ser. Mas quando, ao contrário, o objeto está tão bem descrito quanto o comportamento de certas

partículas subatômicas na física quântica, ao ponto de que esta pode se gabar, com justiça, de não haver no mundo fenômeno mais exatamente medido, observado, comprovado e meticulosamente testado milhares de vezes, então a ciência não tem mais como avançar um passo sem tropeçar na pergunta fatídica: "Mas, afinal de contas, o que é? *Quid est?"* Nesse ponto, as fronteiras entre a investigação científica e a especulação filosófica se esfumam como que por encanto, e os físicos começam a produzir, às pencas, livros de filosofia, ou quase de filosofia, uns ruins, outros bons, às vezes mais sérios do que as obras dos filósofos profissionais.

Coisa idêntica acontece na genética, outra ciência bem sucedida, madura e triunfante. É impossível ter diante de si um fenômeno tão bem descrito como o código genético sem querer saber por que ele é como é, qual o sentido da sua existência, que consequências sua descoberta acarreta para a concepção geral do mundo, da humanidade e da cultura. Igualmente impossível é impedir que o simples fato de colocar essas questões sugira novas pesquisas experimentais, exercendo um influxo benéfico dentro do território científico propriamente dito. Tive a alegria de receber uma confirmação direta e pessoal disso quando um dos geneticistas mais destacados da atualidade, Laurent Danchin,[8] me escreveu, anos atrás, dizendo que meu livro *Aristóteles em Nova Perspectiva* (1995), que havia lido em tradução francesa inédita, o ajudara nas suas investigações sobre a origem da vida. Como era possível uma coisa dessas? Em que é que uma reinterpretação do *Organon* aristotélico pode ser útil em pesquisas genéticas? A resposta é simples: a tarefa da filosofia não se resume em "compreender o conhecimento que já temos", como presumia Michael Dummet num exagero de modéstia bem tipicamente anglo-saxônico, mas o esforço de compreensão mesmo, por mais distante que esteja dos laboratórios, interfere na prática científica, sugerindo novas articulações teóricas, novas conexões entre conceitos, novas hipóteses, novas linhas de investigação. A análise conceptual e o trabalho de laboratório continuam formalmente distintos, como aliás já o eram no tempo da "filosofia natural" de Newton, mas há entre eles uma continuidade, uma solidariedade que evoca a diferença, tão bem traçada pelos escolásticos, entre "distinção" e "separação". São momentos distintos, mas encadeados num esforço unitário que já não permite uma separação estanque entre "conhecimento" e "compreensão". Parafraseando o lema cristão, a linha mestra desse esforço é: *nosce ut intelligas,*

iníellige ut nosceas - "conhece para que compreendas, compreende para que conheças".

O presente estado de coisas nas ciências mais avançadas, com sua interação frutífera de pesquisa empírica e análise filosófica, sugere antes um retorno à pergunta básica: Que é "conhecimento"? Não podendo aqui esquadrinhar essa questão em detalhe, vou logo à resposta que costumo lhe dar nos meus cursos: conhecimento é a transfiguração da experiência bruta em formas inteligíveis articuladas em discurso coerente e compreensível. Mas uma coisa é a compreensibilidade do discurso em si, outra a dos materiais da experiência inicial que dão a razão de ser de todo o esforço cognitivo. A primeira, evidentemente, não basta: é preciso que, através do discurso, se chegue à compreensão da experiência mesma. Cada uma das etapas dessa transfiguração "é" conhecimento, no sentido potencial, mas não o "é" em sentido cabal e final. Nessa perspectiva, os resultados de uma pesquisa científica que não se integrem numa compreensão adequada - ainda que parcial e provisória - do seu estatuto ontológico e do seu lugar na cultura ainda não são propriamente "conhecimentos": são conhecimento potencial, são materiais, são peças, são partes e etapas de um conhecimento possível, que só se efetivará no momento da "compreensão", por problemática e incompleta que seja. A compreensão filosófica é a causa final do esforço científico, que só nela se perfaz -ou deve perfazer-se - como vitória efetiva do intelecto humano sobre a confusão das coisas. Se a conquista dessa compreensão não raro se mostra dificultosa e problemática, isso não justifica nem que a busca experimental fique parada à sua espera, nem que a etapa experimental seja elevada à condição de meta final e autônoma do processo cognitivo, como se a compreensão fosse apenas um adorno suplementar - ou uma ocupação exclusiva dos departamentos de "filosofia", sem importância para os de "ciência".

A propósito, que é "ciência", no fim das contas? Uso aqui a palavra "ciência" no sentido moderno de conhecimento experimental sistemático, e forneço em formato compactado a resposta que tenho exposto com maiores detalhes nos meus cursos e conferências: no conjunto das indagações filosóficas, "ciência" é a estabilização parcial e provisória de certas áreas de investigação que, durante algum tempo mais longo ou menos longo, podem ser submetidas a um tratamento homogêneo segundo um protocolo mais ou menos fixo de

procedimentos experimentais, sem a necessidade de maior fundamentação ontológica, até que seus resultados atinjam o nível de perfeição em que se torne novamente necessário buscar essa fundamentação e a ciência em questão se reintegre, com todos os seus resultados, no panorama geral das discussões filosóficas.

Embora a formulação em palavras seja minha, quem deu essa resposta não fui eu: foi a evolução das ciências nas últimas décadas. Foi ela que reaproximou filosofia e ciência, mostrando que o divórcio delas não havia sido senão uma etapa provisória, explicável pelo próprio estado incipiente em que determinadas ciências se encontravam, e destinada a dissolver-se espontaneamente tão logo essas ciências alcançassem certo nível de maturidade.

Richmond, VA, 31 de janeiro de 2012

Apêndice: Filosofia e apriorismo

Nas suas conferências, de resto memoráveis, sobre "as bases lógicas da metafísica"[9], Sir Michael Dummet parte de duas premissas. Primeira: à filosofia cabe responder certas perguntas de interesse geral, como "Temos livre arbítrio? Pode a alma, ou a mente, existir fora do corpo? Como podemos distinguir o certo e o errado? Há um certo e um errado, ou simplesmente os inventamos? Podemos conhecer o futuro ou afetar o passado? Existe um Deus?" Segunda: a filosofia deve responder essas perguntas mediante o uso do puro raciocínio lógico *a priori.*

As duas premissas estão erradas. De um lado, algumas das questões mencionadas são muito mais acessíveis ao método experimental do que a qualquer análise *a priori.* Se existe atividade mental fora do corpo é, com toda a evidência, uma questão *de facto,* e não de princípio, que só pode ser resolvida - e aliás tem sido resolvida - por meio de observação e indução.[10] Se existe ou não um Deus é uma questão perfeitamente ociosa, ou insolúvel, caso não seja possível observar e constatar, por meios intelectualmente respeitáveis, a ação desse Deus no mundo.[11] Para que perguntar pela existência de um Deus fora e acima de um universo que funcione perfeitamente bem sem Ele, e que só precise dele para acalmar filósofos ansiosos por uma explicação final que para os demais seres humanos pode ser adiada, sem grande desconforto, até o Dia do Juízo?

De outro lado, que a filosofia deva ater-se ao raciocínio apriorístico é uma exigência do racionalismo clássico - sobretudo spinoziano - que pareceria absurda a Sócrates, Platão e Aristóteles. Os pais fundadores da filosofia, como já enfatizei aqui, faziam uso livremente de todos os métodos e recursos que pudessem encontrar, inclusive os mais alheios a todo apriorismo, como a História, o consenso da opinião letrada ou os mitos. Se aquela exigência foi absorvida por parte da escola analítica (sem muito reconhecimento das fontes) e acabou servindo para fortalecer o conceito restritivo de filosofia que ainda predomina nas universidades anglo-saxônicas, isso é apenas um fenômeno histórico-cultural

peculiar a uma certa região do globo,[12] e não um princípio universal autoprobante que deva ser tomado como ponto de partida obrigatório para toda filosofia futura que se pretenda digna de atenção, como Sir Michael parece ter imaginado. Aos ouvidos da platéia britânica, as duas premissas que mencionei, e portanto a convicção de que ciência e filosofia se ocupavam de terrenos separados sob os títulos respectivos de "conhecimento" e "compreensão", podem ter soado como obviedades indiscutíveis, das quais decorria como mera consequência lógica a missão única que o conferencista assinalava para toda filosofia futura: continuar trabalhando na linha da escola analítica e aprimorar assim a lógica do significado, na esperança de poder um dia dar a uma resposta apriorística satisfatória às "grandes questões". Mas, embora se possa aplaudir a intenção piedosa de um filósofo católico que propõe dar um sentido construtivo a instrumentos lógico-matemáticos até então só usados para a negação e a destruição, é impossível escapar às seguintes constatações:

1) Tomar como premissa um conceito de filosofia criado pela escola analítica para daí concluir que só resta levar adiante o que a escola analítica começou é, com toda a evidência, um raciocínio circular que não prova nada.

2) É, também, aderir acriticamente, e meio inconscientemente, ao preconceito hegeliano mencionado lá atrás, segundo o qual os resultados que o desenvolvimento histórico produziu devem ser aceitos como teses filosóficas provadas (sem contar que, no caso, não se trata nem do desenvolvimento histórico da espécie humana inteira, e sim apenas de um grupo social determinado, os filósofos acadêmicos da linhagem analítica).

3) Não é a primeira vez na História que alguém aposta no aprimoramento da lógica como via para a solução dos grandes problemas filosóficos. O próprio criador da ciência lógica alimentou alguma esperança desse tipo, mas teve o bom senso de reconhecer que muitas questões filosóficas eram rebeldes ao tratamento analítico, submetendo-se melhor à confrontação dialética, à persuasão retórica ou até à imaginação poética. A escolástica medieval, e depois a renascentista e ibérica, redobraram a aposta. Como assinalou Mário Ferreira dos Santos, muitas das pretensas inovações introduzidas pela moderna escola analítica já estavam formuladas com séculos de antecedência - e alguma delas impugnadas - nas obras de Duns Scot, de Guilherme de Ockam, de Pedro Abelardo e sobretudo dos

grandes escolásticos espanhóis e portugueses da Renascença, que Leibniz (ele próprio um inovador lógico) tanto admirava.[13] Qual o sentido de tentar uma terceira aposta sem antes ter feito uma revisão criteriosa dos resultados obtidos (ou não obtidos) na segunda? Não é só uma questão de consciência histórica, nem do risco de reinventar a roda ou repetir velhos erros. É um fenômeno sociológico, a ocultação do passado para fins de uma disputa de prestígio no presente. A escola analítica está estruturalmente impedida de revisar o passado porque, para definir a filosofia como coisa de puro raciocínio *a priori,* tem de cortar seus laços com a tradição filosófica, dando a impressão de que a filosofia começou com Frege e de que tudo o que veio antes dele tem somente um interesse histórico, se tanto. Depois disso, querer restaurar as velhas questões filosóficas dentro do próprio quadro analítico do qual haviam sido expulsas é fingir que, do passado, sobraram apenas as perguntas, não as respostas, e que tudo ainda está por fazer, só restando dar graças aos céus pelo advento da filosofia analítica que veio ao mundo para nos salvar das incertezas milenares.

4) Se o aprimoramento da lógica do significado serve para alguma coisa, é para resolver problemas filosóficos tal como formulados pela própria escola analítica, pouca utilidade apresentando para quem rejeite essa formulação. Se as duas grandes tentativas de formalização anteriores tivessem dado resultados aceitáveis do ponto de vista da escola analítica, esta não teria razão de existir como corrente de pensamento autônoma ou pelo menos não tentaria impor-se mediante a ocultação de seus antecessores. Aristóteles, tendo ele próprio criado a técnica lógica, raramente a emprega nas suas análises filosóficas, preferindo a confrontação dialética (que, esta sim, é um antepassado do método experimental). Quanto aos escolásticos, não faz sentido desprezar os resultados que alcançaram e ao mesmo tempo querer fazer de novo o que eles fizeram, sem ao menos tentar justificar a expectativa de que aquilo que supostamente não funcionou uma vez vá funcionar agora.

---

1 Texto lido no *Seminário de Filosofia,* em 28 de janeiro de 2012.

2 Formulação quase igual àquela de Jean Piaget que contestei em *O Jardim das Aflições,* São Paulo, É Realizações, 2000, 2ª. ed, p. 156.

3 V. *e Nature and Future of Philosophy,* New York, Columbia University Press, 2010 (publicado inicialmente em tradução italiana em 2001).

4 V. *O Enigma Quântico,* trad. Raphael de Paola, Campinas, Vide Editorial, 2011.

5 Estou longe de acreditar que a nova ciência tenha sido sempre a causa do progresso tecnológico. Historicamente, a tecnologia muitas vezes se antecipou à ciência, mas mesmo este fato não pode ser explicado como coincidência excepcional. Em vários cursos e conferências, que espero publicar em livro mais cedo ou mais tarde, tenho explicado que o *modus ratiocinandi* da tecnologia não é somente distinto e independente do da ciência, mas é o inverso dele; que a tecnologia tem a sua racionalidade própria, específica, na qual a contribuição científica se integra como um elemento material entre outros, não como uma *forma* - no sentido aristotélico - fundante e articuladora.

6 V. Antonio Negri, *Political Descartes. Reason, Ideology and the Bourgeois Project,* transl. Matteo Mandarini and Alberto Toscano, London, Verso, 2007.

7 Georg Lukacs, *Zur Ontologie des geselíscha lichen Seins. Hegeís falsche und echte Ontologie*, Neuwied/Berlin, Hermann Luchterhand Verlag, 1971 (tradução americana, *Ontology of Social Being. Hegel's False and Genuine Ontology,* 3 vols., Merlin Press, (1978-79).

8 Autor, entre outros livros, do notável *L'Oeuf et la Poule. Histoire du Code Génétique,* Paris, Fayard, 1983.

9 *e Logical Basis of Metaphysics,* Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1991.

10 V., por exemplo, Jeffrey Long and Paul Perry, *Evidence of the A erlife. e Science of Near-Death Expeviences,* New York, HarperOne, 2010; P. M. H. Athwater, *e Big Book of Near-Death Expeviences. e Ultimate Guide to What Happens When We Die,* Charlottesville (VA), Hampton Roads, 2007; R. Craig Hogan cia/., *Your Eternal Self,* Greater Reality Publications, 2008 (um livro nada científico muito bem informado, e que traz uma preciosa bibliografia de estudos acadêmicos sobre o assunto); Stephen Hawley Martin, *e Science of Life A er Death. New Research Show Human Consdousness Lives On,* Richmond (VA), The Oaklea Press, 2009.

11 Daí a minha insistência na importância filosófica do estudo dos milagres. V. Olavo de Carvalho, "What is a miracle?", em www.voegelinview.com/what-is-a-miracle.html.

12 Fenômeno que aliás se explica antes pela politicagem acadêmica do que por qualquer superioridade intelectual da escola analítica. V. Harry Redner, *e Ends of Philosophy. An Essay on the Sociology of Philosophy and Rationalify,* London, Croom Helm, 1986, pp. 183, 189, 192.

13 V. Mário Ferreira dos Santos, *Origem dos Grandes Erros Filosóficos,* São Paulo, Matese, 1965, e *Grandezas e Misérias da Logística,* São Paulo, Matese, 1966.

Coerência e integridade[1]

O CAPÍTULO ANTERIOR poderia dar ocasião a inumeráveis outros, tantas são as consequências que anuncia e as perguntas que sugere. Uma destas é: qual a importância da lógica na formação do filósofo? De certo modo essa pergunta já foi respondida pelo próprio desenrolar dos fatos históricos: existiu filosofia, e grande filosofia - a maior delas -, uma geração antes de que Aristóteles formulasse pela primeira vez as regras da lógica. O pensamento lógico é, decerto, uma capacidade natural do ser humano, e desde os tempos mais remotos a especulação filosófica faz uso dele quase que por instinto, mas a lógica enquanto técnica explícita só apareceu quando a filosofia, sem ela, já havia alcançado seus mais altos cumes, nunca ultrapassados pela evolução posterior. Quando Alfred N. Whitehead disse que a história da filosofia não passa de uma coleção de notas de rodapé aos escritos de Platão, incluía nisso, é claro, a filosofia inteira de Aristóteles. Assim como esta é apenas a exploração avançada de sendas já abertas pelo platonismo (e o filósofo de Estagira é o primeiro a reconhecê-lo, ao referir-se a si próprio como um de "nós, os platônicos"), a *tekhne logike* não passa de um ramo especial da filosofia aristotélica, que a transcende infinitamente e não é de maneira alguma determinada por ela nem na sua forma expositiva, nem no seu sentido íntimo.

A coerência do discurso, objeto da lógica, é decerto importante, mas apenas como expressão exteriorizada de uma coerência mais profunda: a consistência da percepção do mundo, manifestação, por sua vez, da unidade e integridade da alma - o equilíbrio interno do *spoudaios,* o homem maduro e maximamente

desenvolvido, consciente de si, dominador do seu universo interior, capacitado a buscar, se me permitem citar-me a mim mesmo, "a unidade do conhecimento na unidade da consciência (cognitiva e moral) e vice-versa".

Separado desse fundo, o culto do discurso coerente torna-se apenas um fetichismo, hipnoticamente atraente como todos, arriscando erguer as mais sofisticadas construções intelectuais em cima de uma base perceptiva pobre ou deformada. Que tantos filósofos notáveis pelas suas contribuições à lógica tenham descido ao nível da mais acachapante puerilidade quando abandonaram os domínios do puro formalismo e se aventuraram a tratar de problemas substantivos da história, da moral, da religião e da política (Wittgenstein e Russell são casos exemplares), não é um detalhe marginal das suas biografias, mas o sinal de que a busca da integridade do discurso pode ser às vezes a camuflagem usada para encobrir uma consciência fragmentária e dispersa, incapaz de responder por si mesma ante as realidades da vida.

Aristóteles sempre esteve consciente de que o discurso lógico não surge no ar, mas se ergue em cima de todo um caleidoscópio de percepções e recordações que não cede ao impulso da formalização lógica senão após uma série de depurações muito trabalhosas, que vão passando da linguagem poética (muitíssimo bem definida por Benedetto Croce como expressão de impressões), através das escolhas retóricas e confrontações dialéticas, até o formalismo da demonstração lógica, incapaz de abranger senão um fragmento mínimo da experiência humana (escrevi um livro inteiro sobre isso e não preciso me repetir). Quando se perdem de vista as raízes que o raciocínio lógico tem nas modalidades menos abstratas de discurso (e estas na complexidade da alma vivente), os progressos da formalização arriscam tornar-se pretextos de uma irresponsabilidade cognitiva quase demencial, tanto mais danosa quanto mais adornada de perfeições técnicas imponentes.

Não por coincidência, as escolas filosóficas que privilegiam acima de tudo a análise lógica concentraram-se no idioma padronizado das ciências e na "linguagem cotidiana" (muitas vezes constituída de frases banais inventadas *ad hoc* pelo próprio filósofo, do tipo "a vassoura está atrás da porta"), fugindo de enfrentar a linguagem da grande literatura e da revelação, as únicas em que se expressam as potencialidades máximas da fala e, portanto, nas quais transparece a

verdadeira natureza da linguagem. Foi por isso que, nos seus célebres confrontos com Ludwig Wittgenstein, o genial crítico literário F. R. Lea-vis, que só enfocava a linguagem com base em exemplos reais colhidos na complexidade da trama social e da herança literária dos séculos, acabou por se definir como um "antifilósofo". No sentido grego, seria um filósofo até maior do que aquele seu amigo e antagonista. Num ambiente de filósofos "profissionais" apegados ao formalismo lógico, só podia ser mesmo um "anti".

Uma certa dificuldade no aprendizado da lógica moderna (nada, no entanto, que não se possa superar com um pouco de paciência) ameaça dar ao estudante a impressão de que ali se encontra o máximo de "seriedade" que a inteligência humana pode alcançar. Mas a integridade do discurso lógico só é verdadeiramente séria quando arraigada na integridade de uma visão pessoal responsável, de uma percepção abrangente e madura da realidade, estendida para muito além das possibilidades acessíveis da prova lógica.

A disciplina do pensamento lógico não é, definitivamente, o padrão máximo da honestidade filosófica, ela é apenas a sua expressão mais externa, mais "visível" e menos essencial. O filósofo que descura da disciplina da alma e capricha ao máximo na coerência lógica é como um *capomafioso,* que, vivendo da jogatina, da exploração do lenocínio e do assassinato dos concorrentes, se achasse muito honesto por manter seus livros de contabilidade na mais perfeita ordem.

---

1 *Diário do Comércio,* 28 de fevereiro de 2012.

O ponto de partida da investigação metafísica[1]

SE É CERTO que toda metafísica deve tomar por fundamento verdades incontestáveis, e se ninguém contesta que além daquelas verdades muito gerais que alguns dizem formais e outros metafísicas, como o princípio de identidade, só conhecemos como coisa certa e inelutável a necessidade da morte do nosso ser biológico e mais nenhuma outra, então o reconhecimento dessa mortalidade pode e deve constituir o ponto de partida de toda investigação metafísica.

Porém é igualmente certo que, quando o filósofo, em vez de falar em seu próprio nome e raciocinar como se conversasse na intimidade com outro seu igual, como sempre se deveria fazer, toma a palavra ante uma assembléia acadêmica para dirigir-se a ela em nome do consenso intelectual ou científico do seu tempo, então já não pode adotar esse ponto de partida, pela simples razão de que a comunidade acadêmica ou a classe letrada, não possuindo a unidade real de um ser biológico, mas apenas a unidade potencial de um todo matemático ou de um universal indutivo, não pode tomar responsavelmente consciência de sua própria mortalidade como o faz o indivíduo de carne e osso, mas sim, reconhecendo embora em palavras o caráter historicamente transitório de suas crenças admitidas no momento, tende sempre a tomar por premissa implícita a sua própria imortalidade, na medida em que sempre espera que algumas de suas crenças, ao menos, sobrevivam ao seu tempo, já que se admitisse o contrário estaria solapando a própria autoridade com que pretende, enquanto poder

socialmente reconhecido, influir sobre a moldagem do futuro. Mais ainda, se a individualidade biológica tem um prazo de duração máxima dificilmente ultrapassável, as comunidades acadêmicas não o têm, e, por não saberem quanto devem durar, não têm outro remédio senão dar por pressuposto que devem durar para sempre, mesmo sabendo que não vão durar. A consequência disto é que toda especulação filosófica fundada no consenso científico ou letrado de uma determinada época traz em si um certo coeficiente de duplicidade e falsidade, na medida em que não pode, ou dificilmente pode, deixar de tomar como premissa uma crença absurda e autocontraditória segundo a qual uma duração simplesmente difícil de calcular na prática pode ser admitida como duração objetivamente ilimitada.

Já o indivíduo de carne e osso, estando apto a admitir não só a própria morte como também a certeza praticamente infalível de vir a ser esquecido e não deixar marcas senão tênues e passageiras na história deste mundo; estando mesmo obrigado a admiti-lo, pela razão de que a consciência de sua individualidade biológica é uma só e mesma coisa que o reconhecimento de sua mortalidade física e dos limites espaço-temporais da sua forma de existência, e estando, ainda mais, obrigado a reconhecer que esses limites estão balizados por uma durabilidade média dificilmente ultrapassável, é, por estas razões, praticamente obrigado a admitir como verdade primeira a certeza inquestionável da morte, e a filosofar responsavelmente segundo esse axioma infalível, o único, talvez, que é ao mesmo tempo, e inseparavelmente, princípio auto-evidente[2] e fato de experiência.

O indivíduo é assim depositário de ao menos uma verdade certa cuja consciência responsável escapa necessariamente aos consensos coletivos, e, neste sentido, é o guardião de uma espécie, ao menos, de rigor filosófico, que é inalcançável mesmo às comunidades científicas mais sérias e devotadas. Enquanto comunidade, nenhuma pode reconhecer que dentro de um prazo médio determinável terá se transformado em pó; e, por isto, nenhuma pode responder seriamente por suas palavras ante o tribunal da consciência de mortalidade.

Por isso mesmo tem sido uma suma desgraça do pensamento ocidental a crença generalizada de que os julgamentos da consciência individual devem ser submetidos à verificação ante o tribunal da comunidade letrada, sempre que essa crença não seja compensada pela admissão da sua contrapartida necessária: a

admissão de que somente a consciência individual pode ser plenamente responsável por suas próprias palavras, enquanto as coletividades, destituídas de vida biológica unitária, diluem sempre sua responsabilidade entre as cabeças individuais que as compõem e, ao mesmo tempo que proclamam possuir tanto mais autoridade quanto maior o número de seus membros, na mesma medida se tornam tanto mais incapazes de assumir uma responsabilidade moral, jurídica ou intelectual pelo que quer que creiam ou afirmem; e, sobretudo, podem eludir indefinidamente, por serem de duração indefinida, a admissão da única premissa material universalmente válida de todos os raciocínios metafísicos, que é a realidade da morte.

A coletividade, não podendo tomar consciência responsável da sua própria morte, pode no entanto admitir *pro forma* a dos membros que a compõem. Mas mesmo este reconhecimento não é um ato de consciência, e sim a expressão protocolar da coincidência lógica entre os conteúdos de vários atos efetuados, independentemente, pelos membros individuais da coletividade.

Nesse sentido, a coletividade não obedece à condição ótima para dar início à investigação metafísica, condição que reside no ato de tomar consciência pessoal e responsável da própria mortalidade. O consenso acadêmico ou letrado tem, portanto, menos autoridade em metafísica do que o meditador solitário.

---

1 Texto lido no *Seminário de Filosofia,* em 11 de agosto de 1996. O capítulo seguinte é natural e indispensável complementação dialética deste.

2 Alguns podem, raciocinando mais ou menos ao estilo de Hume, contestar que a certeza da morte seja princípio auto-evidente, declarando que é somente uma verdade de experiência obtida por indução. Provarei, mais adiante, que estão errados. [N.B -Esse "mais adiante" refere-se ao prosseguimento do curso. Não forneço a referida prova neste livro.]

A imortalidade como premissa do método filosófico[1]

SE SOMOS IMORTAIS, temos de sê-lo em essência e não por acidente. A imortalidade é então a nossa verdadeira condição e o plano de realidade no qual efetivamente existimos. Nesse caso, a presente vida corporal não é senão uma fração diminuta da nossa realidade, uma aparência momentânea que encobre a nossa verdadeira substância. Em consequência, todo o conhecimento que podemos adquirir dentro dos limites da existência corporal é apenas uma aparência dentro de uma aparência. Ainda que apreenda porções genuínas da realidade, não pode ter em si seu próprio fundamento, mas tem de buscá-lo na esfera da imortalidade.

Tudo isso é bem claro. O que confunde as coisas é que o termo "imortalidade", na presente cultura, adquiriu a conotação de algo que só se manifesta - se existe - depois da morte física. Esconde-se aí uma sugestão inteiramente absurda: somos mortais em vida, mas "tornamo-nos" imortais após a morte, como se a morte fosse a passagem a um estado de existência radicalmente separado, heterogêneo e incomunicável com a vida presente. É nesse pressuposto que repousa toda a esperança de um conhecimento puramente imanente, sem referências ao "além". Se a imortalidade existe, essa esperança é tão absurda quanto o pressuposto que a sustenta. Se temos uma vida que transcende toda duração, essa vida transcende, e portanto abrange, em vez de excluir, a sua fatia imersa em duração. Se somos imortais, temos de sê-lo agora, desde a vida presente, em vez de sermos, por assim

dizer, imortalizados pela morte. A morte não pode imortalizar o mortal: só pode tornar manifesta a imortalidade preexistente e impugnar, no mesmo ato, a ilusão da mortalidade.

Mas, se já somos imortais nesta vida, é claro que não podemos conhecer adequadamente esta última senão à luz da imortalidade: o conhecimento mortal da vida mortal é o conhecimento ilusório de uma ilusão.

O esclarecimento da imortalidade torna-se assim uma exigência primeira do método filosófico: ou demonstramos que a imortalidade não existe ou, caso a aceitemos ao menos como hipótese, temos de fundar nela toda a possibilidade de um conhecimento efetivo da realidade.

Demonstrar que a imortalidade existe pode ser difícil, mas provar que ela não existe é impossível: todas as provas estariam limitadas ao acessível na vida presente, em nada debilitando a possibilidade de que haja algo para além dela. Já as provas da imortalidade nada perdem com essa limitação, de vez que a vida presente está dentro da vida imortal e o que se sabe de uma pode revelar algo da outra.

As provas, no entanto, de nada servem se, uma vez obtidas, não modificam em nada o hábito reflexo de raciocinar a partir da vida presente como se esta fosse um todo fechado e auto-suficiente - hábito que tanto pode fundar-se na negação quanto na afirmação da imortalidade.

A própria busca de provas cientificamente válidas, obrigantes, portanto, para toda a comunidade dos estudiosos, já tende a fazer da existência presente a medida da vida imortal, já que, na escala desta última, a autoridade humana da comunidade científica não conta para absolutamente nada.

De um lado, a prova científica da imortalidade não dá a ninguém, por si, uma consciência de imortalidade pessoal e muito menos a força para operar a passagem de nível desde uma cognição baseada na experiência temporal a outra fundada no senso da imortalidade.

De outro lado, quem quer que tenha operado essa passagem não precisa de provas científicas daquilo que lhe foi dado em experiência pessoal direta. Pode usar essas provas como meios pedagógicos para estimular os outros a buscar experiência idêntica, ou para tapar a boca de adversários da imortalidade, mas

esses dois objetivos são menores e secundários em comparação com a experiência em si.

A expressão "experiência da imortalidade" é, decerto, metonímica. Designa o objeto da experiência por uma de suas partes, subentendendo que esta requer incontornavelmente a existência do todo. Deve-se falar de experiências de cognição extracorpórea, ou mais propriamente supracorpórea, estando aí implícito que, se a consciência opera fora e acima do corpo, não tem por que morrer quando ele morre.

Essas experiências não são necessariamente "paranormais". Qualquer um pode ter acesso a elas, contanto que se prepare para isso mediante uma série adequada de meditações. Em geral não se trata de perceber objetos à distância, ou futuros, mas de tomar consciência daquilo que, na percepção comum e corrente, já é supracorpóreo embora não seja percebido habitualmente como tal. Tão logo você assuma consciência dos elementos supracorpóreos que perpassam e fundamentam a percepção corporal, sua noção de "eu" vai modificar-se automaticamente. Quando digo "assumir consciência" quero dizer que há aí algo mais que um simples ato de percepção isolado ou mesmo repetido. "Assumir consciência" é algo mais que "tomar consciência": implica um ato de responsabilidade intelectual e moral pelo qual você se compromete intimamente a não permitir que a porta aberta para a consciência de extracorporeidade se feche e o conteúdo aí assimilado se dilua no fluxo de impressões corporais até ser esquecido ou ao menos perder toda força estruturante sobre a sua vivência de "eu".

---

1 Texto lido no *Seminário de Filosofia,* em 5 de junho de 2010.

Existência e possibilidade[1]

PARA LER AS PARTES principais do Livro I da *Suma contra os Gentios,* é preciso colocar-nos, mentalmente, no nível de abstração e universalidade requerido pelo assunto. Sto. Tomás aí trata da origem primeira de tudo o que existe. Não se trata, portanto, de imaginar uma "força" que aja de algum modo sobre as "coisas", pois isso não só pressupõe a existência de coisas, mas define o agente, de modo errôneo, por uma noção transitiva, a de "força", quando é claro que a idéia mesma de um movimento transitivo exige a de algo em direção ao qual ele transita. Trata-se, isto sim, de compreender que, se "existência" é o estado daquilo que existe, ela própria não pode existir nesse sentido, pois então se reduziria a um existente entre outros. Também não se pode compreender a existência como a soma ou conjunto daquilo que existe, pois nesse caso ela não teria nenhum atributo próprio senão aqueles que estão nos existentes ou aqueles que resultam das relações entre eles e, portanto, nada seria por si mesma. Para apreender a noção de existência você tem de fazer um esforço de imaginação para conceber a total inexistência do que quer que seja. Suprima o cosmos, suprima a História, suprima todos os entes reais ou irreais, suprima até mesmo a consciência humana (a começar pela sua própria), e tente conceber o que sobra. É o nada? Sim, certamente o nada. Mas não o nada absoluto, porque sabemos que existe alguma coisa e, se algo existe, é porque é possível. Excluídos todos os existentes, sobra um nada, mas um nada cheio de possibilidades. Se você excluir mesmo essas possibilidades, terá declarado que tudo é impossível, mas você sabe que algo é possível, já que algo aconteceu. O nada que sobra quando suprimidos todos os existentes não é pois propriamente

um nada, mas um feixe de possibilidades. Quais possibilidades? Todas as que se realizaram e todas as que ainda podem se realizar. Isso é o que chamamos "existência": a possibilidade de que os existentes existam. A possibilidade dos existentes não existe como eles existem: existe independentemente deles - eles é que dependem dela. Mais ainda: a possibilidade transcende infinitamente os existentes, pois abrange também todas as relações possíveis entre eles. O conjunto das relações possíveis entre os existentes não pode ser deduzido da soma dos atributos de todos eles, pois há possibilidades acidentais que não derivam desses atributos. Para cada conjunto de atributos de um ente, há em volta um conjunto imensamente maior de acidentes possíveis, e estes, se são possíveis, fazem parte da possibilidade, estão contidos naquele "nada" que você encontrou ao suprimir mentalmente a totalidade do que existe.

A palavra "possibilidade" é usada, no dia a dia, apenas como medida de uma conjetura que fazemos sobre este ou aquele ente, sobre este ou aquele conjunto de entes. Mas uma coisa é a possibilidade considerada ao nível dos entes, outra é a possibilidade considerada em si mesma, acima e antes da existência de qualquer ente. No primeiro sentido, a possibilidade é uma relação entre entes. No segundo, é a própria constituição desses entes como "essências". A palavra "essência" designa o que um ente é, independentemente de ele existir ou não. Como cada ente existente é alguma coisa, tem alguma essência, e como tudo aquilo que existe é necessariamente possível, é forçoso concluir que, no plano da possibilidade pré-existente, todas as essências já eram o que viriam a tornar-se na existência real. Ora, entre as essências existem relações lógicas incontornáveis, independentes e prévias à existência dos entes que as manifestam. Os entes matemáticos ilustram isso de uma maneira esplêndida: antes de que existisse qualquer objeto esférico, os pontos da superfície da esfera já eram equidistantes do seu centro; antes de existir um quadrado, já era forçoso que, cortado pela diagonal, o futuro quadrado resultasse em dois triângulos isósceles. Portanto, se todas as essências estavam presentes na possibilidade total antes que qualquer ente a elas correspondente viesse à existência, temos de admitir também que todas as relações lógicas entre todas as essências possíveis já estavam contidas na possibilidade total. Mas entre os entes há relações que, sem ser ilógicas, são alheias à lógica, no sentido de que não podem ser deduzidas das essências: são as relações acidentais. Se essas relações

não estivessem contidas na possibilidade total, seriam impossíveis e portanto jamais apareceriam na existência; como aparecem, é necessário concluir que estavam.

Pergunte agora como todas essas essências e todas essas possibilidades estavam na possibilidade total. Estariam lá de maneira confusa e mesclada, só vindo a tornar-se distintas ao longo do processo da existência? Seria o mesmo que dizer que, no curso da sua vinda à existência, essas essências realizaram uma possibilidade que não estava na possibilidade total, ou seja, uma possibilidade impossível. As essências e suas relações, inclusive acidentais, estão todas presentes na possibilidade total, e estão lá em modo perfeitamente ordenado e límpido.

O nada que você encontrou ao suprimir todos os existentes começa a se parecer cada vez menos com um nada: ele é antes a ordem prévia de todas as possibilidades manifestadas no curso da existência.

Pergunte agora a si mesmo se a possibilidade universal pode ser concebida apenas como um sistema teórico, hipotético, passivo e inerme, de equações ou relações lógicas quaisquer, sem nenhuma existência efetiva. A resposta é clara: se a possibilidade total não existe, não existe possibilidade nenhuma. A possibilidade universal não existe, portanto, como possibilidade no sentido fraco da palavra, como quando dizemos que um jogo de xadrez tem a possibilidade de terminar com a vitória das negras ou das brancas. Ao contrário: contendo em si todas as possibilidades da existência, ela abrange e contém a existência - toda a existência. A existência deriva da possibilidade, e não esta daquela. Contendo em si a existência, ela nem pode ser inexistente, nem pode "existir" como existem os entes: ela tem uma modalidade especial de existência. Como diriam os filósofos escolásticos, ela existe de modo eminente *(eminenter)*. Contendo em si a existência na sua totalidade, bem como a inexistência que limita a existência, ela é a existência da existência.

Agora que entenderam isso, comecem a ler a *Suma Contra os Gentios.*

1 Texto lido no *Seminário de Filosofia,* em 17 de abril de 2010.

Dois métodos[1]

O QUE SE ENTENDE como "rigor", nos meios intelectuais gerados pela Faculdade de Filosofia da USP, em geral não passa de afetação de frieza superior sob a desculpa de escrúpulos filológicos. Mas às vezes a expressão vem com algum significado. Nesta e melhor das hipóteses, designa a aplicação, com ou sem acréscimos desconstrucionistas e marxistas, do método de análise estrutural de textos criado por Martial Guéroult no seu estudo clássico *Descartes selon l'Ordre des Raisons*[2] - um livro que aliás admiro tanto quanto os guéroultianos da USP.

O método inspira-se num conselho de Victor Delbos - "Cuidado com aqueles jogos de reflexão que, a pretexto de descobrir a significação profunda de uma filosofia, começam por negligenciar a sua significação exata". Para honrar essa precaução, Guéroult parte de três pressupostos: (1) a filosofia de um filósofo está nos textos que ele escreveu; (2) nesses textos a forma lógica interna, a ordem da demonstração, o esquema de validação, é tão importante quanto as teses explícitas que o filósofo nos legou; às vezes é até mais; (3) a estrutura lógica da demonstração nem sempre coincide com a ordem linear do texto, mas deve ser recomposta a partir dela.

Os pressupostos 2 e 3 são óbvios e universalmente aplicáveis. O pressuposto número 1 é que é problema. Embora valha, até certo ponto ao menos, para a obra de alguns pensadores, como o próprio Descartes, Kant e Bergson (este último chegou a afirmar que seus escritos traziam a expressão completa da sua doutrina, sem que restasse nada a acrescentar), seria no mínimo temerário aplicá-lo a outros filósofos, cujos escritos, fragmentários ou de ocasião, nem expressam uma

doutrina completa nem o fazem necessariamente segundo a melhor "ordem das razões". O exemplo clássico é Platão, cujo ensinamento principal foi transmitido oralmente a seus discípulos, sem aparecer nos seus escritos senão sob a forma de alusões sibilinas. Que fazer com Aristóteles, cujos escritos são apenas rascunhos de aula, muitas vezes sem ordem identificável, e cuja obra principal, a *Metafísica,* é uma coletânea de textos independentes, de épocas diversas, montada tempos depois da morte do autor por um estudioso que jamais foi aluno dele nem o conheceu pessoalmente? O próprio Leibniz, uma das mentes mais organizadas que o mundo já conheceu, não deixou nenhuma exposição sistemática da sua doutrina, que tem de ser recomposta de cartas, rascunhos e escritos de ocasião - donde alguns intérpretes foram levados a enxergar na sua obra antes um "ecletismo" do que uma filosofia organizada. Que pode a análise estrutural de textos fazer, nesses casos, senão nos fornecer, ainda que cada uma bem esclarecida nos seus detalhes internos, as peças isoladas de um quebra-cabeças?

Os professores da Rua Maria Antônia serviram-se do termo "rigor", durante décadas, como instrumento para erguer uma distinção hierárquica entre a filosofia profissional que alegavam praticar e a "filosofia literária" de quem ali fosse desprezado como mero beletrista ou pensador de fim de semana. Mas, ao mesmo tempo, e de maneira involuntariamente cômica, a dedicação obsessiva ao estudo dos "textos", sem muito trato direto com os problemas filosóficos substantivos, reduzia a atividade filosofante da USP a um ramo especializado da filologia e dos estudos literários. Um dos mais célebres porta-vozes da entidade, o prof. José Arthur Gianotti, chegou a definir a filosofia como "um trabalho com textos", enquanto outros procuravam justificar o fracasso da USP em produzir ao longo de cinco décadas um só filósofo digno desse nome com a desculpa esfarrapada de que ali foram treinados, pelo menos, excelentes filólogos e historiadores da filosofia. O fato é que nenhuma obra notável de filologia ou de história da filosofia nasceu jamais do Departamento de Filosofia da USP; mesmo os estudos monográficos sobre as obras deste ou daquele filósofo que ali se produziram, com a possível exceção do *Ensaio sobre a Moral de Descartes,* de Lívio Teixeira,[3] não deixaram a mais leve marca na história intelectual da humanidade.

Ao contrário do que reza a superstição uspiana, a filosofia, é claro, não tem como finalidade essencial a produção de textos. O número de grandes obras

filosóficas que foram montadas por terceiros com base em notas de aulas, em gravações transcritas ou até em *table talks* mostra isso da maneira mais patente. Não há obras literárias compostas assim porque em literatura o escrito é a meta - o objeto formal terminativo, diriam os escolásticos - da atividade do escritor. Em filosofia, o fundamental é a descoberta, a teoria, a intuição filosófica obtida, da qual o escrito será apenas o documento mais fiel ou menos fiel.

Mais ainda: se em literatura o texto vale por si, sem necessidade do apelo à biografia do autor ou a qualquer dado "externo" (a não ser por alguma contingência de ordem filológica), é precisamente porque a perfeição formal que é da essência mesma da obra literária lhe dá um caráter de totalidade acabada, sem o qual ela não poderia ser objeto de contemplação estética; e justamente a contemplação estética, por ser isso e não relatório científico, não visa a descobrir um utópico "significado exato", mas sim muitos significados possíveis, todos eles misteriosamente compatíveis com a unidade da forma estética que os contém. Pela sua própria unidade formal, a obra de arte é um símbolo, e o símbolo não é a cristalização final de um "significado exato", e sim, como bem disse Suzanne K. Langer, "uma matriz de intelecções". Forma acabada e significado em aberto são a definição mesma da obra de arte.

Um escrito filosófico, ao contrário, tem um significado idealmente exato mas não pode encerrá-lo nos seus próprios limites formais porque é quase sempre a expressão de conclusões provisórias obtidas no curso de uma investigação que, em princípio, deve prosseguir até o último dia da vida do autor. Um texto filosófico é sempre uma obra inacabada, aberta.[4] Nunca se pode compreendê-lo adequadamente sem o apelo aos escritos antecedentes e subsequentes, às declarações orais e, na maior parte dos casos, a outros dados da vida do filósofo. Isso é assim porque esses elementos "externos" revelam muito da interpretação - e sobretudo do "peso" existencial e moral - que o próprio filósofo dava aos seus escritos. Quando sabemos, por exemplo, que Sócrates aceitou com bom ânimo a condenação à morte, alegando que ia para um mundo melhor, compreendemos que sua crença na imortalidade da alma era para valer, e não apenas uma especulação filosófica; quando sabemos que Leibniz desempenhou grandes esforços pessoais para reunificar católicos e protestantes, entendemos que tudo o que ele disse sobre a harmonia universal não era só uma idéia, mas algo de

mortalmente sério, talvez a inspiração última de toda a sua filosofia. Mas, quando temos diante de nós a foto de Nietzsche atrelado numa carroça, sob as ordens de Lou Salomé que empunha um chicote, compreendemos que tudo o que ele escreveu sobre a inferioridade das mulheres - e expressamente quanto à necessidade de tratá-las a chicotadas - era apenas bravata ou compensação neurótica, não uma tese moral para ser levada a sério. Se uma filosofia não é mera coleção de idéias soltas e sim um esforço de interpretação coerente dos conhecimentos disponíveis, então não há como escapar da pergunta quanto à ordem hierárquica das idéias de um filósofo; e se na vida real a importância relativa que ele mesmo dava a uma de suas idéias é diferente daquela que se depreende do puro texto, a realidade deve prevalecer sobre o texto.

Por exemplo, Martial Guéroult dedica tão meticulosa atenção à ordem interna das *Meditações* de Descartes, que se esquece de perguntar qual o gênero literário do livro. Acaba lendo como puro tratado de metafísica aquilo que é, declaradamente, uma autobiografia espiritual. Resultado: no meio de tantas descobertas maravilhosas que faz sobre a filosofia de Descartes, continua tratando a idéia do "gênio mau" como se fosse apenas "um artifício" *(sic)*. Bem, no texto das *Meditações* ela é precisamente isso, mas será o mesmo na concepção do mundo do homem René Descartes? Lendo as *Meditações* como narrativa autobiográfica, não percorremos os seus passos como meras etapas de uma demonstração - de um "processo de validação", diria Guéroult -, mas como experiências interiores reais, que podem ser refeitas imaginativamente pelo leitor, com a condição de que este se entregue a elas com um espírito, como direi, "stanislavskiano" de identificação com o autor. Quando tentei essa experiência, mais de três décadas atrás, cheguei a uma constatação deprimente: a "dúvida universal" proposta pelo filósofo era psicologicamente impossível, qualquer esforço de realizá-la era bloqueado a meio caminho, não pela resistência do *ego cogitans* que afirma sua própria existência (isto só vem muito depois), mas pela simples razão de que não se pode duvidar de uma só coisa sem afirmar, simultaneamente, muitas outras. Não posso, por exemplo, negar a existência de Deus sem admitir que ouvi falar dela, de modo que afirmo a validade da minha memória ao mesmo tempo que invalido um de seus conteúdos. Não posso duvidar dos dados dos meus sentidos sem distingui-los dos meus pensamentos abstratos, o que supõe toda uma epistemologia implícita como

base da pergunta mesma. E assim por diante. A "dúvida universal", não podendo ser vivenciada na realidade, tinha de ser compreendida, ela sim, como um artifício pedagógico ou retórico concebido por Descartes para expressar - e ao mesmo tempo encobrir - uma experiência interior muito diferente dela. Essa experiência oculta, como vim a compreender depois, só podia ser precisamente a do "gênio mau", que Descartes vivenciara em sonhos no ano de 1619, muito antes de redigir seu primeiro projeto filosófico, as *Regras* de 1628. Os sonhos mostram a consciência do filósofo ameaçada de aniquilação pela interferência de uma força demoníaca. Podemos interpretar isso psiquiatricamente como temor da loucura, ou teologicamente, como antevisão ameaçadora da "segunda morte", a morte da alma. Nos dois casos, a extinção da consciência traz automaticamente a invalidação de todos os seus conteúdos, a privação total de conhecimento. Com toda a evidência, a "dúvida universal" era uma tradução desse temor em linguagem epistemológica, com a diferença de que o temor pode ser vivenciado na realidade, e a "dúvida universal" não pode. Resultado: o que Guéroult enxergara como "um artifício" era na realidade a inspiração originária das *Meditações,* o que ele vira como cerne da demonstração era apenas um artifício. Descartes havia trocado uma experiência real por uma hipérbole literária, continuando a raciocinar a partir desta como se fosse experiência real. Esse lance decisivo passa-nos totalmente impercebido se nos atemos ao exame da doutrina filosófica -para não dizer do puro texto - enquanto tal, abstraindo de suas raízes existenciais. Uma filosofia, considerada no texto que a veicula, pode ser vista como um edifício teorético impessoal, mas isto também não passa de figura de linguagem: esse edifício não se ergueu sozinho, do nada, por um *fiat* originário, mas nasceu das experiências vivenciadas por um indivíduo humano real, um *"hombre de carne y hueso",* como insistia Miguel de Unamuno. Deslocada dessa base, torna-se um objeto de contemplação, um fetiche no altar da religião acadêmica.

Podemos, é claro, isolar o texto, tratando-o como totalidade autônoma, mas então o vemos como obra de arte literária e não como expressão de uma busca filosófica *in fieri.* Nesse caso, o texto filosófico torna-se para nós um símbolo, com significado em aberto, e aí já não faz sentido falar de "significado exato". Parece que os professores da USP jamais se deram conta desse problema: se queremos o significado exato, temos de ir muito além do texto.

Outro dia, discutindo com um cristão que era, ao mesmo tempo, estudioso e admirador de Wittgenstein, ouvi dele que o *Tracíaíus Logico-Philosophicus* demolia as pretensões científicas da modernidade mas deixava intactas a filosofia grega e a cristã. Objetei, aparentemente em vão, que a meta de Wittgenstein não fora a restauração dessas filosofias, mas a dissolução da modernidade em algo ainda pior, o reino da arbitrariedade a que se dá o nome de "pós-moderno". Prova disso era que após o *Tracíaíus* ele se dedicara a demolir toda e qualquer presunção de conhecimento objetivo - e não somente a moderna - mediante sua teoria dos "jogos de linguagem". Tomando por implícito que as filosofias grega e cristã eram também puros "jogos de linguagem", ele as deu por sepultadas junto com todas as outras, dispensando-se de enfrentá-las no próprio terreno delas. Ao fazer assim, imitou o procedimento geral da modernidade, que não condenou as filosofias anteriores mediante um confronto honesto com elas, mas mediante um deslocamento oportunístico do eixo da discussão.

Quanto à possibilidade de uma interpretação cristã da filosofia de Wittgenstein, ela já havia sido estrangulada no berço pela tese 6.432 do *Tracíaíus:* "Deus não se manifesta *no* mundo." É a negação formal da Encarnação. E pouco adianta dizer que logo em seguida Wittgenstein condena suas próprias afirmações como contra-sensos, pois é desses mesmos contra-sensos que ele tira a conclusão final do *Tractatus,* condenando ao silêncio universal tudo o que não sejam proposições sobre "fatos atômicos" (no sentido de "atomísticos"). Na continuação da sua obra, até mesmo essas proposições se vêem reduzidas a "jogos de linguagem".

Quando tomamos conhecimento de que Wittgenstein se entregou a exercícios de mística budista, ao mesmo tempo que ignorava os dados da religião cristã ao ponto de declarar (proposição 6.4311) que "ninguém vivencia sua própria morte" - afirmação frontalmente contraditada pelo Evangelho e por milhares de depoimentos de ressurectos[5] -, entendemos que estamos em face de uma alma grosseira que, partindo de uma base espiritual medíocre, pretende legislar sobre ciência e fé e condena a humanidade a optar entre entregar-se mundanamente aos "jogos de linguagem" ou recolher-se ao silêncio búdico de um precursor da *New Age.*[6]

As conclusões pós-modernas que outros tiraram da filosofia de Wittgenstein não foram, portanto, acréscimos externos, muito menos deformações do seu pensamento: foram simples extensões lógicas de tomadas de posição que já estavam implícitas no próprio *Tractatus,* embora só se tornassem perfeitamente visíveis na obra posterior do filósofo. Nenhum texto filosófico é uma expressão perfeita do seu próprio significado.

Daí que métodos como o de Guéroult, mesmo que sejam aplicados com mestria exemplar, o que nem sempre é o caso quando outros fazem uso dele, não possam jamais ser a pedra fundamental da educação filosófica. Podem ser úteis para fins propedêuticos, mas não podem nem mesmo ser o elemento principal na simples aquisição de uma cultura filosófica, quanto menos na formação de um filósofo competente.

Por indispensável que seja a análise estrutural guéroultiana, ela tem de ser complementada pelo método de Paul Friedländer, que por trás dos documentos escritos busca a experiência viva, direta, que deu origem às intuições centrais de um filósofo e determinou o sentido dos seus esforços cognitivos.[7] Por exemplo, em Platão, o encontro com Sócrates, ou, em Sócrates, o conflito permanente com a classe política dominante e seus mestres, os sofistas. Toda a vida filosófica de Sócrates foi determinada pelo desejo de buscar, conhecer e obedecer as "leis não escritas", a norma divina que está para além das leis da comunidade humana e desde a qual estas podem ser julgadas. Ele foi levado a essa busca pela decepção que teve com uma classe dominante desonesta, sob cujas ordens servira como soldado. Quando o jovem Platão encontra Sócrates, vê nele o modelo pronto e acabado de um novo tipo de ser humano - o filósofo -, totalmente diferente dos intelectuais até então conhecidos na sociedade grega. Tal como resumiu brilhantemente Eric Voegelin (autor que muito deve a Paul Friedländer), ante o colapso da velha ordem social baseada na ordem cósmica, o filósofo surge como o homem que, sem contar com nenhum apoio nas crenças vigentes, todas contaminadas de absurdidade em maior ou menor grau, busca um novo padrão de ordem no fundo da sua própria alma, tomada como espelho das leis eternas, transcendentes à sociedade e ao cosmos inteiro.[8] Tudo o que Platão ensinou e escreveu é como que um longo esforço de exteriorizar em linguagem teorética

aquilo que, num primeiro momento, ele viu na alma de Sócrates. É o impacto dessa experiência inicial que determina o sentido inteiro da sua obra filosófica.

A experiência determinante não precisa, é claro, ser um episódio da vida exterior do filósofo. Pode ser uma experiência puramente interior, de ordem emocional ou cognitiva. No caso de René Descartes, a chave encontra-se nos seus três famosos sonhos, em que se insinua pela primeira vez a figura do "gênio mau", ameaçando destruir na base toda confiança no poder dos conhecimentos humanos. Conforme creio ter demonstrado na apostila sobre "Consciência e estranhamento"[9], toda a "ordem das razões", em Descartes, é a expressão indireta de uma luta travada - e, no fim das contas, perdida - contra o demônio.

Das experiências fundantes nascem as intuições centrais que dirigem a montagem das "doutrinas" filosóficas. Sem o retorno às experiências, as doutrinas pairam no ar como puras construções mentais, ou "obras", no sentido literário do termo, prestando-se assim a uma multiplicidade de interpretações heterogêneas que acabam por dissolver o sentido originário das intuições centrais. Pior ainda: a "história da filosofia", contada assim, não pode ser senão uma sucessão de "pensamentos" que se geram uns aos outros no céu das idéias puras, sem raízes no mundo da experiência humana. Essa "história" é uma criação ficcional que, para justificar-se, tende ela própria a transmutar-se em nova "doutrina" filosófica.

Um exemplo eloquente é fornecido pelo próprio Guéroult: "Há em Descartes uma idéia seminal que inspira todo o seu empreendimento e que as *Regulae ad directionem ingenii* expressam desde 1628: é que o saber tem limites infranqueáveis, fundados nos da nossa inteligência, mas que no interior desses limites a certeza é inteira."[10] É uma afirmação exata e veraz, que repetidas leituras de Descartes confirmam tanto quanto o estudo da sua biografia. Essa "idéia seminal", porém, adquire dois sentidos bem diversos se a contemplamos tão somente como validada pela "ordem das razões" - ainda que o façamos com todas as precauções guéroultianas - e se a enxertamos no tecido da experiência vivida de onde ela emergiu. No primeiro caso, temos apenas uma tese geral de epistemologia, que poderia ser proposta desde contextos muito diferentes sem nada perder da sua significação esquemática. Na verdade, essa tese, considerada em abstrato, é quase um truísmo. Quem não sabe que a inteligência tem limites mas que eles não afetam em nada a nossa certeza de que dois mais dois são quatro?

No entanto, se nos perguntamos por que Descartes assumiu o empreendimento de defender o conhecimento humano dentro de seus limites e por que decidiu fazê-lo pela estratégia radical e hiperbólica de "duvidar de tudo", entendemos que a salvação do conhecimento ante um inimigo aparentemente invencível era para ele uma questão de vida ou morte, não apenas uma tarefa científica. O problema dos limites do conhecimento tem em Descartes uma dimensão demonológica que a pura análise estrutural do texto das *Meditações de Filosofia Primeira* não pode revelar, mas que transparece com bastante clareza nos três sonhos de 1619.[11] Para apreendê-la, é necessário fazer algo que vai muito além da análise de texto: é preciso refazer pessoalmente a experiência cartesiana da "dúvida universal" e, como me aconteceu a mim, perceber no fim das contas que ela é absolutamente inviável: não existe dúvida universal, há somente dúvidas específicas, e cada uma delas se ergue sobre uma montanha de certezas inabaláveis.[12] Diante dessa constatação, o método cartesiano da dúvida muda de sentido: já não é uma precaução racional, mas um lance de retórica extremada, um hiperbolismo forçado. A máquina demonstrativa das *Meditações* não é um laboratório de ciência, mas um teatro do absurdo onde um ego acuado por fantasmas apela, para exorcizá-los, a gesticulações histriônicas. O resultado final do empreendimento é que o ego abstrato, reduzido à afirmação de sua própria existência num instante atomístico hipotético, se proclama a fonte de todas as certezas mas ao mesmo tempo não tem como saltar do seu isolamento solipsístico para o mundo exterior, que pretende conhecer, senão mediante o apelo extemporâneo à fé num Deus bondoso - extemporâneo porque o mesmo Deus fôra anteriormente excluído do jogo pela regra da dúvida metódica. Qual a "certeza inteira" que resta no "interior dos limites do conhecimento"? De um lado, a certeza meramente lógica de um ego vazio; de outro, a multidão das ciências, mas garantidas, em última análise, tão somente pela fé.[13] Sem nada contestar das conclusões de Martial Guéroult, vemos que estão certas, mas invertidas. Como bem enfatiza o próprio Guéroult, a "ordem das razões" é sempre um processo de *validação.* Sim, mas validação de quê? De certas intuições de base que antecedem e orientam o próprio processo de validação. Se é este processo e não as intuições de base o que constitui o essencial de uma filosofia, a filosofia torna-se uma atividade puramente discursiva sem nenhum aporte intuitivo, sem nenhuma percepção da realidade, sem nenhuma

experiência vivida. Compreende-se que o interesse disso acabe sendo puramente acadêmico, para não dizer filológico.

As experiências fundantes, em contrapartida, podem ser revivenciadas imaginativamente pelo estudioso e pelo leitor, que dessa forma se apropriam ao menos de parte do "mundo interior" de cada filósofo, ao mesmo tempo que expandem o seu próprio mundo interior.

Para descobrir a experiência de base, a análise estrutural dos textos é apenas uma preparação de terreno. O essencial é buscar aqueles trechos em que o autor não está apenas elaborando idéias, mas tomando posição em face dos desafios da vida real, sem ter (sem ter ainda ou sem ter naquele instante) a armadura de uma construção teorética sob a qual proteger-se. A construção teorética - o "processo de validação" - pode expressar e enriquecer essa experiência originária ou, ao contrário, camuflá-la ao ponto de a tornar quase irreconhecível, mas sempre a tomará como base, pois é dela que derivam a motivação e a finalidade mesmas do esforço filosófico. A experiência, por sua vez, pode ser mais rica ou mais pobre, pode ser o sinal de uma descoberta formidável ou apenas a prova de um complexo neurótico, de uma ilusão auto-engrandecedora, de uma incapacidade de viver. Se é nela que reside em última análise o critério de julgamento do valor educativo de uma obra filosófica - o qual nada tem a ver com a sua importância histórica mas deve sobrepor-se a esta na medida em que a filosofia não deve satisfações à opinião majoritária -, isso acontece por uma razão muito simples. No conjunto do que um filósofo escreve ou ensina oralmente, deve-se estabelecer uma distinção hierárquica entre aquilo em que ele acredita sinceramente e aquilo que ele inventa apenas como reforço validatório, artifício, suposição, adorno lógico ou mero divertimento intelectual. Por exemplo, não podemos supor que Platão acreditasse piamente no que escreveu sobre o continente perdido da Atlântida tanto quanto acreditava na realidade das leis eternas. Se não captamos essa distinção, é claro que nada entendemos da sua filosofia. O critério distintivo reside na pergunta: Com quais das suas afirmações o filósofo estava existencialmente comprometido, ao ponto de tomar decisões vitais com base nelas, e quais ele enunciou sem compromisso, só para fins de desenvolvimento expositivo, de debate acadêmico, de brilho literário ou coisa assim?

Não possuindo sempre dados biográficos suficientes para responder a essa pergunta, muitas vezes temos de buscar a solução nos textos mesmos, e nestes não é difícil distinguir os pontos em que o filósofo responde a uma experiência real que ele considera importante e aqueles nos quais ele apenas especula idéias. Quando Ludwig Wittgenstein escreve que "na morte o mundo não muda, mas cessa" (proposição 6.431 do *Tractatus),* que "a morte não é um acontecimento da vida: ninguém vivencia sua própria morte" (6.4311), ou que "o sentimento do mundo como um todo limitado é o sentimento místico", ele está obviamente registrando impressões sinceras, que calaram fundo na sua alma por ocasião de seus próprios exercícios "místicos". Quando, porém, ele explica a lógica das proposições (proposição 5 e subsequentes), está apenas erguendo uma construção intelectual, ou, como diria Gueroult, validando as suas impressões. Ainda que esta parte seja mais rigorosa e racionalmente fundamentada do que aquelas impressões, é claro que as impressões motivaram a construção - e não ao inverso - e permaneceriam as mesmas sem ela. Aí temos uma distinção entre o que Wittgenstein "acredita" e aquilo que ele apenas "pensa". O fato de que a parte puramente pensada atraia mais atenção dos estudiosos do que a parte substantivamente acreditada só mostra a frequência com que o exercício acadêmico da filosofia costumar decair para um tipo de leviandade sofisticada, um sistema de defesas elegantes contra as realidades da vida.

Foi nesse gênero de filosofia que Franz Rosenzweig, encolhido numa trincheira da I Guerra Mundial, disse não ter encontrado respostas decentes para nenhuma pergunta importante.

Deve-se, é claro, ter sempre em conta a advertência de Hegel, de que uma idéia filosófica só tem sentido quando encaixada no "sistema", na ordem inteira das razões que a ela conduzem.

Mas por que supor que somente valem as razões explícitas, registradas no texto, e não os motivos reais, existenciais, que levaram o filósofo a essa idéia? Se o "sistema" é isolado da mente humana que o criou, das duas uma: ou torna-se teoria científica a ser verificada por meios experimentais, ou é tomado como obra literária, como símbolo. Nos dois casos perde-se o específico da filosofia, que é um esforço de coerenciação da experiência por uma consciência individual.

Revivenciando imaginativamente as experiências fundantes de cada filosofia, o estudioso adquire a chave para compreender-lhe o significado e o valor com muito mais eficiência do que poderia fazê-lo mediante mil análises estruturais de textos.

É claro que, para preparar a investigação ou confirmar aquilo que se descobriu quanto à experiência fundante, a análise estrutural, guéroultiana ou outra, tem uma utilidade formidável, mas essa utilidade depende de que o método seja aplicado desde o ponto de vista da experiência e não tomando o texto, materialmente, como se fosse o próprio objeto formal da investigação. No estudo da filosofia, os textos são apenas os documentos, quase sempre parciais e imperfeitos, pelos quais chegamos ao conteúdo mesmo da filosofia: as intuições fundamentais que justificam e embasam um esforço de validação, uma "ordem das razões". O conteúdo de uma filosofia não se constitui de proposições, de sentenças, mas dos atos cognitivos reais, vividos, que às vezes elas expressam bem, às vezes expressam mal. Se não fosse assim, não haveria diferença entre estudar uma obra filosófica e uma criação literária. Foi justamente porque não apreendiam bem essa distinção que os professores da Filosofia-USP tiveram de criar uma defesa simbólica postiça contra o fantasma da literatura, que os ameaçava mais desde dentro que desde fora.

Richmond, VA, 27 de agosto de 2010

---

1 *Dicta&Cont adicta,* n° 6, São Paulo, dezembro de 2010.

2 Martial Guéroult, *Descartes selon l'Ordre des Raisons,* 2 vols., Paris, Aubier, 1953.

3 Lívio Teixeira, *Ensaio sobre a Moral de Descartes,* Boletim 204 da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP, São Paulo, 1955.

4 O caso de Bergson parece constituir uma exceção, mas não é. Sua própria declaração de que nada mais tinha a dizer exceto o que estava nos seus livros publicados não consta de nenhum desses livros: é um dado externo essencial para a compreensão desses livros.

5 V. uma breve coletânea em Craig Horgan, *Your Eternal Self,* Greater Realities Publications, 2008 (versão eletrônica em www.greaterrealities.com).

6 Não estranha que um dos mais representativos gurus da *New Age,* o monge budista Alan Watts, tenha encontrado em Wittgenstein as bases para a construção da sua proposta espiritual. V. Watts, *e Book: On the Taboo Against Knowing Who You Are* (1966; reed. Vintage Books, 1989).

7 V. Paul Friedländer, *Plato,* 3 vols., Princeton University Press, 1958 (reed. 1969).

8 Para Voegelin, isso é a definição mesma da filosofia.

9 V. "Consciência e estranhamento - Descartes e a psicologia da dúvida - Parte II", em www.olavodecarvalho.org/apostilas/descartes2.htm.

10 Guéroult, op. cit., p 15.

11 V. Amir C. Aczel, *Descartes' Secret Notebook. A True Tale of Mathematics, Mysticism, and the Quest to Understand the Uni erse,* New York, Broadway Books, 2005.

12 V. minha conferência "Descartes e a psicologia da dúvida" em www.olavodecarvalho.org/apostilas/descartes.htm.

13 Pode-se alegar que não se trata de pura fé nem muito menos de um apelo extemporâneo, já que Descartes extrai do próprio *ego cogitans* as provas da existência de Deus. Mas o fato é que o Deus de Descartes só entra na história enquanto conceito pensado pelo ego (ainda que pensado negativamente, pela sua incompreensibilidade e infinitude), e não como presença fundante no coração do próprio ego, sem a qual este não existiria de maneira alguma. Tenho a certeza de que, diante do que estou dizendo, Guéroult alegaria que essa separação abstrativa entre ego e Deus faz parte apenas da ordem da demonstração *(vatio cognoscendi)* e não da ordem do ser *(ratio essendi*) tal como concebida por Descartes. Mas, se nas *Meditações* Descartes insiste que Deus é o fundamento último da nossa certeza, em parte alguma ele voltará ao assunto para falar de Deus como força fundante da *existência* do ego e não só do conhecimento. Este ponto deve ser objeto de um estudo em separado.

Miséria sem grandeza: a filosofia universitária no Brasil

JÁ FAZ TEMPO que, movido por decepções repetidas, deixei de acompanhar a produção escrita da Filosofia-USP. Até o ponto em que cheguei, nada se havia ali publicado que chegasse nem aos pés de pelo menos uma obra da primeira geração de filósofos uspianos, o *Ensaio sobre a Moral de Descartes,* de Lívio Teixeira (1955). A julgar pelos escritos dos profs. Gianotti, Chauí, Arantes e outros, aquela faculdade parecia ter andado para trás. Procurando outras fontes do pensamento brasileiro, descobri as obras magníficas de Mário Ferreira dos Santos, Maurílio Penido, Miguel Reale, Vicente Ferreira da Silva e Vilém Flusser, ante as quais os uspianos empinavam os narizinhos numa grotesca afetação de superioridade. Julgando que não havia nada de errado em retribuir o desprezo ao gênio com um desprezo ainda maior à mediocridade, perdi todo interesse em saber o que na Filosofia-USP se ensinava ou se discutia. Isso foi uns vinte anos atrás. Digo-o não só para confessar que meus julgamentos sobre aquela instituição podem ser um pouco desatualizados, mas para enfatizar o interesse que despertou em mim o artigo de Joel Pinheiro *Méritos e deméritos da filosofia acadêmica no Brasil.*[1]

No sentido puramente escolar, diz Pinheiro, a Faculdade de Filosofia da USP "é séria... ela se propõe a ensinar seus alunos a ler textos filosóficos e sair de lá com alguma idéia do que importantes filósofos de diversas áreas e períodos tinham a dizer". Melhor ainda, "não é palco de propaganda esquerdista" e "não dá margem,

ou dá pouca margem, a picaretagens". Se as coisas são assim, não há como discordar do articulista quando ele proclama: "Que isso seja feito no Brasil é um mérito, e é dever de justiça reconhecê-lo."

Esse mérito, creio eu, não é novo. A Filosofia-USP de 1980-90 já fazia essas coisas, e não creio que as fizesse muito pior que agora. O problema, naquela época, era também o mesmo de hoje. Prossegue Pinheiro: "Esse mérito, contudo, deixa um silêncio no ar. Um silêncio eloquente que aponta para o que a faculdade não faz: preparar seus alunos para a *discussão* filosófica; para pensarem por conta própria; para darem a sua própria resposta às grandes questões; para serem, enfim, filósofos." Os próprios porta-vozes da instituição reconhecem isso há tempos. No seu livro de 1994, *Um Departamento Francês de Ultramar,* Paulo Arantes confessava que, em meio século de funcionamento, ela não havia produzido um só filósofo. Buscando desesperadamente uma justificativa para a existência da entidade, ele declarava que, em compensação, ela havia produzido excelentes historiadores da filosofia.

Quais?, perguntava e pergunto eu. Que grandes obras de história da filosofia saíram dali, comparáveis, mesmo de longe, às de Ueberweg, Zeller, Fraile, Copleston, Guthrie, Mondolfo, Giovanni Reale? Nenhuma, absolutamente nenhuma. O prêmio de consolação que Arantes oferecia era perfeitamente inexistente. A Faculdade ensinava, de fato, história da filosofia, e talvez a ensinasse até bem, mas não produzia nenhuma.

Pinheiro está certíssimo em dizer que ali alguma coisa falta, e o que falta é produzir filósofos. Mas será que, para suprir essa deficiência, basta o incentivo à livre discussão? O remédio me parece ralo e duvidoso. O próprio articulista pergunta: "Se existisse esse espaço de discussão e de posicionamento pessoal, alguém duvida que ouviríamos muita asneira?" Com toda a evidência, o enfoque de Joel Pinheiro não escapa ao dualismo paralisante que há décadas volta periodicamente à baila, como um cacoete invencível ou um ritual obsessivo-compulsivo, opondo mecanicamente, à rotina profissional uspiana - pomposamente batizada de "rigor" -, o beletrismo auto-indulgente, o achismo, o livre jogo das opiniões soltas, o bunda-lê-lê das idéias. Recentemente, o sr. Júlio Lemos, com uma imagem um tanto pueril, contrastou a disciplina espartana das "formigas engenheiras" com a irresponsabilidade festeira das "cigarras mágicas",

achando que dizia grande novidade, sem saber que reincidia num automatismo mental que remonta aos anos 40 do século passado, à disputa entre João Cruz Costa, Heraldo Barbuy, Oswald de Andrade e outros pela cátedra de filosofia da USP, episódio que comento mais adiante;[2] automatismo que, longe de dar alguma idéia do leque de alternativas na realidade do pensamento mundial, só reflete a estreiteza provinciana de um pseudo-debate risível, folclórico na mais generosa das hipóteses.

O que falta na USP não é espaço para os arroubos inventivos do cérebro estudantil. O que falta, digo logo, é ensinar filosofia. Mas não é isso precisamente o que Pinheiro diz que se faz ali? É, mas ele está equivocado, no sentido etimológico da palavra equívoco: dá o mesmo nome a coisas diferentes. O que se faz na USP não é ensinar filosofia: é transmitir cultura filosófica. A cultura filosófica compõe-se de três coisas: (a) conhecer a bibliografia filosófica e lê-la na máxima extensão possível; (b) dominar a técnica da análise de textos, para ter a certeza de que se compreende o que se lê; (c) conhecer a história da filosofia, as escolas filosóficas na sua cronologia e nas relações que têm umas com as outras. Essas três coisas são ótimas, mas ensiná-las não é ensinar filosofia. A rigor, elas são filologia, estudo científico dos documentos escritos. Tão arraigado é o complexo filológico da USP, que o prof. José Arthur Gianotti chegou a definir a filosofia como "uma atividade com textos". Na Filosofia-USP (repito: na USP até o ponto em que acompanhei sua atividade), não apenas não se ensina filosofia como não se tem a menor idéia do que seja isso. O próprio Joel Pinheiro não tem, porque ali formou sua mentalidade e, mesmo ao apontar as deficiências do ensino recebido, raciocina dentro de um quadro de referências uspiano.

Para entender o que é ensinar filosofia, é preciso partir de uma observação elementar. Como já resumi essa observação no programa de um curso que dei recentemente, limito-me a citá-lo:

> A filosofia não é uma ciência, é uma técnica. Se uma ciência busca recortar um conjunto homogêneo de fenômenos e reduzi-lo a uma clave explicativa comum que possa ser confirmada ou impugnada por todos os pesquisadores interessados, o resultado dela é necessariamente uma série de sentenças articuladas entre si por nexos lógicos e referida ao mundo da experiência por um sistema de procedimentos de verificação. Uma técnica, ao contrário, reúne várias correntes causais autônomas e heterogêneas, irredutíveis a princípios

> comuns e unificadas tão somente pelo resultado a obter. Nenhuma técnica, por mais simples que seja, se reduz à aplicação de um princípio científico único. Nenhuma técnica, a rigor, se deixa explicar totalmente pela ciência. A técnica tem sua racionalidade própria, interseccionada com a da ciência mas não redutível a ela.[3]

Se você examinar direitinho o que os filósofos têm feito ao longo dos séculos, verá que a técnica filosófica se compõe da integração das seguintes atividades:

1. *A anamnese* pela qual o filósofo rastreia a origem das suas crenças e assume a responsabilidade por elas.

2. *A meditação* pela qual ele busca transcender o círculo das suas idéias e permitir que a própria realidade lhe fale, numa experiência cognitiva originária.

3. *O exame dialético* pelo qual ele integra a sua experiência cognitiva na tradição filosófica, e esta naquela.

4. *A pesquisa histórico-filológica* pela qual ele se apossa da tradição.

5. *A hermenêutica* pela qual ele torna transparentes para o exame dialético as sentenças dos filósofos do passado e todos os demais elementos da herança cultural que sejam necessários para a sua atividade filosófica.

6. *O exame de consciência* pelo qual ele integra na sua personalidade total as aquisições da sua investigação filosófica.

7. *A técnica expressiva* pela qual ele torna a sua experiência cognitiva reprodutível por outras pessoas.

Com toda a evidência, o que se ensina na USP são apenas os itens 4 e 5 dessa lista, os quais nem bastam para fazer do aluno um filósofo, nem compõem, separadamente dos outros, nada que mereça o nome de "ensino da filosofia". Eles são, no entanto, os pilares de uma sólida *cultura filosófica*.

Cultura filosófica é o que um sujeito sabe da filosofia sem ter de assumir a responsabilidade pessoal de filosofar. A cultura filosófica tem duas propriedades importantes:

1. Ela pode ser adquirida inteirinha em livros, sem necessidade de professores. Os livros essenciais dos filósofos estão traduzidos em tudo quanto é língua. As histórias da filosofia, gerais e especiais, são abundantes e muitas delas de leitura bem agradável, como a de Coplestone ou a de Michele F. Sciacca (a *Hisíory of Greek Philosophy* de W. K. C. Guthrie, por cima de todo o seu aparato erudito, é mesmo uma obra-prima da literatura). Dúvidas de terminologia podem ser

esclarecidas em dicionários da filosofia, também abundantes, dos quais prefiro, entre inumeráveis outros, o de José Ferrater Mora (traduzido em português pelas Edições Loyola) e o de André Lalande. Mesmo a análise de textos está tão bem explicada em livros, que quem quer que não consiga aprendê-la sozinho não tem jeito para a filosofia.

2. Sozinha, a cultura filosófica, mesmo em doses cavalares, não fará de você um filósofo, apenas um erudito. Os dois homens de maior cultura filosófica que já viveram no Brasil acabaram não revelando, no fim das contas, nenhum talento especial para a filosofia. Refiro-me a José Guilherme Merquior e Otto Maria Carpeaux. O primeiro, do qual Raymond Aron exclamou "Esse menino já leu tudo!", mostrava uma inabilidade patética sempre que saía do seu terreno natural - a história, a ciência social e a crítica - para se aventurar em discussões de pura filosofia. O segundo nem se metia nelas. Deslizava entre autores e doutrinas como um nadador exímio, descobrindo afinidades e diferenças com uma destreza de leitura incomparável, mas ninguém ficava sabendo, no fim das contas, o que ele pensava a respeito.

Em suma, o que se ensina na USP é aquilo que um sujeito esforçado poderia aprender em casa e que, por si mesmo, não basta para fazer dele um filósofo.

A técnica filosófica, em contrapartida, é algo que só um gênio inspirado conseguiria aprender sozinho. As técnicas, quase sempre, são assim. Dificilmente você aprenderá a dirigir um automóvel, a cantar, a dançar, a atuar no teatro, a manejar ou construir equipamentos complicados, só pela leitura de manuais de instruções, sem o exemplo vivo de um mestre habilitado. Mesmo as ciências mais exatas e "impessoais" não podem operar sem o uso de instrumentos complexos cujo manejo requer o aprendizado direto, anos de prática junto a um instrutor e a aquisição de talentos sutis cuja transmissão inclui um bocado de comunicação não-verbal, pessoal e "humana" no mais alto grau. Esse é o coeficiente de subjetivismo do qual nenhum conhecimento científico pode jamais escapar. Em toda essa imensa área da atividade intelectual o autodidatismo não tem vez.[4]

Ora, é justamente para fornecer esse tipo de conhecimentos que existem as universidades. Se tudo pudesse ser aprendido em livros, elas não teriam a menor razão de ser e poderiam, com vantagem, ser substituídas pelas bibliotecas públicas.

O ensino da filosofia é uma das áreas onde essa diferença se exibe da maneira mais patente. Mesmo uma pesquisa superficial mostrará que só houve grande ensino da filosofia onde um filósofo vivo e presente, no auge dos seus poderes intelectuais e pedagógicos, transmitia aos alunos, na convivência pessoal diuturna, o exemplo da sua busca e do seu *know how*. Muitos desses alunos deixaram depoimentos onde não sobra margem a dúvidas: quem não *viu* um filósofo de verdade bracejando dia a dia com as dificuldades da sua própria filosofia não saberá jamais o que é filosofar, pouco importando a imensidão da sua cultura filosófica. Que é, afinal, o primeiro grande clássico da filosofia ocidental senão o relato do convívio fecundante entre um mestre e seu discípulo genial? Leiam o *Platão* de Paul Friedländer e terão uma idéia de até que ponto esse convívio, com toda a sua riqueza de experiências pessoais e de percepções diretas, é indispensável à formação do filósofo. Quantos discípulos não nos legaram depoimentos decisivos sobre a força do exemplo direto colhido de grandes professores de filosofia, grandes porque não eram apenas professores e sim filósofos no pleno exercício da sua busca pela verdade, um Sto. Alberto, um Hegel, um Boutroux, um Ravaisson, um Husserl, um Ortega, um Alain, um Croce, um Cassirer, um Rosenstock-Huessy?

O simples fato de que na USP nada se enxergue exceto o rigorismo filológico, de um lado, e as opiniões irresponsáveis, do outro, prova que ninguém ali tem a menor idéia do que seja o ensino da filosofia. Pois a filosofia move-se justamente na área intermédia entre os dois extremos do saber e da opinião, depurando a opinião para transfigurá-la em saber e vasculhando o saber para revelar o que nele resta ainda de opinião camuflada. Nenhuma dessas duas atividades pode-se realizar por qualquer da duas "vias" que na presunção uspiana dividem e esgotam o orbe inteiro das possibilidades da inteligência.

Não, o que falta na Filosofia-USP não é mais espaço para os alunos dizerem asneiras. Eles já desfrutam amplamente desse espaço nas assembléias estudantis, na mídia universitária e na internet. Só perdem, nisso, para os professores mesmos - Chauí, Gianotti, Safatle especialmente - que, se em classe assustam os aluninhos com o fantasma do "rigor", exercem gostosamente na TV e nos jornais o direito de opinar sobre o que não entendem.

Justamente neste ponto tenho de entrar num capítulo de autobiografia que muito esclarecerá o que estou dizendo.

Já contei em outro lugar a origem remota das minhas indagações filosóficas de infância,[5] mas o primeiro livro de filosofia que li foi o *Discurso do Método* de Descartes, do qual encontrei no escritório de meu pai uma tradução portuguesa. Eu tinha uns treze anos. Não tive grande dificuldade em entender o argumento geral, perdendo uma infinidade de detalhes, mas, alertado pelo filósofo, criei grandes esperanças no ensino da geometria, que justamente naquele ano deveria suceder ao da álgebra no programa do ginásio.

Qual não foi a minha decepção quando, logo na primeira ou segunda aula, o professor nos informou, com a cara mais bisonha do mundo, que um ponto não media nada e que uma reta se compunha de infinitos pontos.

- Quer dizer, professor, que somando infinitos nadas se obtém alguma coisa, e até uma coisa de tamanho ilimitado como uma linha reta?

O homem se atrapalhou todo e demonstrou, por a + b, que nunca tinha pensado no assunto.

Foi como se um abismo se abrisse aos meus pés. A disciplina que prometia ser o modelo supremo da racionalidade começava por exigir que engolíssemos, nós, pobres crianças inocentes, uma premissa que era o cúmulo da irracionalidade, uma contradição viva, um absurdo total. Aquilo travou de tal maneira minha inteligência que dali até o fim do ano só acumulei zeros em geometria, na vaga esperança de que, somados, me dariam uma boa média final. Esta expectativa geométrica não se cumpriu.

Dali para diante, comecei a testar os conhecimentos dos professores de outras matérias, não por espírito de porco, mas por incerteza genuína. Resultado: perdi o interesse por todas as aulas exceto as de idiomas, que eram necessidade absoluta; os zeros se espalharam pelas colunas restantes do meu boletim, e por volta do fim do ano eu havia chegado à conclusão de que, se desejasse entender alguma coisa, tinha de me virar sozinho. Passei a matar aula regularmente, não para ir ao cinema ou jogar futebol, mas para me trancar na biblioteca da escola, na Biblioteca Municipal ou no cubículo onde se alojava o nosso Clube de Ciências (de cuja chave eu dispunha por injusto favorecimento de um professor benévolo), lendo livros de filosofia. Um deles, que requeria atenção mais prolongada - as *Obras* de

Spinoza na velha edição de Émile Saisset - até levei para casa e, *mea culpa,* jamais devolvi. Ainda tenho os dois volumes, onde, em cima do carimbo da biblioteca, um gaiato anotou: "Subrepticiamente extraído da... "

Na *História da Filosofia Ocidental* de Bertrand Russell, que era uma leitura muito divertida, aprendi quais eram os filósofos principais e me atirei ao consumo voraz dos seus livros, mas logo percebi que por esse caminho eu ia acabar era rico de idéias confusas. Como não havia ensino de filosofia no ginásio e a perspectiva da faculdade era ainda longínqua, decidi investigar por mim mesmo como era o ensino da filosofia em outros países e regrar meus estudos pela ordem que os manuais recomendassem. Logo caíram-me nas mãos o *Manuel de Philosophie* de Armand Cuvillier, o *Cours de Philosophie* de Ferdinand Alquié, a *Introduction* de Alain, a *Lógica Menor* de Maritain, a *Introduction to Symbolic Logic* de Susanne K. Langer e vários outros livros que me davam uma idéia do que os meninos da minha idade estariam ou deveriam estar (imaginava eu) aprendendo em terras menos bárbaras.

Quando cheguei àquela fase em que os seres humanos começam a se imaginar adultos, decidi investigar se era vantajoso cursar uma faculdade de filosofia. Não tinha a menor ambição de carreira universitária. Meu problema profissional estava resolvido: tendo entrado para o jornalismo aos 17 anos, obtive ali algum sucesso, dinheiro suficiente para o meu sustento e sobretudo o reconforto de trabalhar meio período, como o regulamento da profissão então determinava, com tempo sobrante para estudar em casa. Examinando os salários dos profissionais mais velhos, vi que se permanecesse no ofício por mais uns anos logo estaria ganhando cinco ou seis vezes mais que um professor universitário médio. Estava decidido: jornalista eu era, jornalista seria até à morte (mais tarde, quando os patrões começaram a boicotar o meio período, tornei-me *ee lancer* e continuei dono do meu horário, até ganhando mais). Cursar faculdade, então, era coisa sem finalidade profissional nenhuma: valia pelo aprendizado apenas, tal como eu havia feito uns cursos de teatro e cinema também sem nenhum intuito de carreira.

Nessas condições, e considerando também o emprego mais racional do meu tempo livre, era preciso escolher o melhor e somente o melhor. Ouvi muitas recomendações, mas àquela altura já tinha cultura filosófica suficiente para julgar por mim mesmo o ensino que mais me convinha, e pus-me a ler programas de

cursos universitários, revistas acadêmicas, livros dos professores locais mais notórios, indo de vez em quando à Faculdade da Rua Maria Antônia, à PUC da Monte Alegre ou à *Sedes Sapientiae* para saber o que lá se ensinava.

Nem é preciso dizer o que aconteceu: quando notei que o ensino de filosofia naquelas instituições se constituía quase que exclusivamente de história da filosofia e análise de textos, perguntei a mim mesmo se havia proveito em gastar horas viajando de ônibus todo dia, só pelo prazer de ouvir de viva voz aquilo que podia aprender melhor em casa. O curso do Prof. João Cruz Costa, por exemplo, baseava-se todo no *Manual* de Cuvillier, que eu já conhecia de cabo a rabo, e que na França era livro para a escola secundária. Havia ainda outro obstáculo: os preconceitos emburrecedores, que o corpo docente, especialmente da USP, cultivava como se fossem provas de genialidade. Para o leitor fazer uma idéia de até onde isso chegava, note que o prof. José Arthur Gianotti, quando nos anos 50 decidiu estudar algo da fenomenologia, teve de fazê-lo pelo viés da lógica, porque naquela augusta instituição se acreditava que "ontologia é monopólio da direita".[6]

Joel Pinheiro relata que hoje, na Filosofia-USP, se estudam seriamente os filósofos medievais, até mesmo os menores, como Mateus de Aquasparta. Na época, as coisas não eram assim. Ignorar a filosofia medieval era elegante. O sintoma mais evidente disso acabou aparecendo na coleção da Editora Abril, *Os Pensadores,* organizada por professores da USP sob a direção de José Américo Motta Pessanha. Nos quarenta e tantos títulos que a compunham, os maiores filósofos medievais - Tomás de Aquino, Duns Scot, Ockam - tinham sido espremidos todos juntos num só volume, enquanto livros inteiros eram consagrados a autores de segundo plano, que dificilmente fariam jus à qualificação de filósofos, como o antropólogo Malinovski e o economista John Maynard Keynes. Tal como anotei no § 3 de *O Jardim das Aflições,* "as distorções não paravam aí: Pessanha achara indispensável dar todo um volume a Kalecki, um economista que não é citado em nenhuma História da Filosofia, ao mesmo tempo que omitia Dilthey, Croce, Ortega, Lavelle, Whitehead, Lukács, Jaspers, Cassirer, Hartmann e Scheler... Enfim, o leitor d'*Os Pensadores,* se formasse por esta só coleção sua imagem da história do pensamento, acabaria por concebê-la bem diversa daquela que poderia obter em qualquer livro ou curso da matéria (exceto, é claro, o curso da USP, onde impera o grupo de Pessanha)."[7]

As coisas podem ter melhorado com o tempo, mas não até o ano de 1990, quando aquele mesmo grupo organizou, no Museu de Arte de São Paulo, a famosa série de conferências sobre Ética depois publicadas pela Companhia das Letras, nas quais vigorava a mesma seletividade deformante que substituía a história da filosofia pela mitologia particular do sr. José Américo Motta Pessanha e quejandos. Como relatei esse episódio em *O Jardim das Aflições,* não preciso me repetir aqui. Noto apenas que em 1990 eu já tinha quarenta e três anos de idade e, diante daquele *show* de inépcia, só pude me congratular pela presciência juvenil que me mantivera à distância daquela malfadada instituição de ensino.

Também é possível que na Filosofia-USP, como assegura Joel Pinheiro, já não se faça tanta propaganda esquerdista. De um lado, a queda do Muro de Berlim e o descrédito intelectual do marxismo recomendam mesmo, a seus adeptos remanescentes, uma certa discrição. De outro lado, não é mais necessário fazer muita propaganda, uma vez que, desde os tempos de Fernando Henrique Cardoso, a intelectualidade uspiana tomou o poder, controla o país e, ocupada em fazer a revolução desde cima, não tem mais por que entregar-se a ocupações humildes de agitadora e militante, deixando isso aos alunos. Mas é historicamente certo que, desde o início, o grupo dos Gianottis e similares não teve por meta o estudo da filosofia enquanto tal, e sim, como confessou Roberto Schwarz, "a transformação do mínimo e do máximo: mexer no currículo do departamento, tomar conta do pedaço, meter a colher no debate ideológico, intervir na política científica e, mais remotamente, mudar a ordem social do próprio Brasil e do mundo".[8]

"Tomar conta do pedaço": poderia haver expressão mais significativa, mais eloquente? "Mudar a ordem social do Brasil e do mundo" pode soar como grande política, mas sua expressão concreta e imediata, na escala do Departamento de Filosofia, era o compromisso sagrado com a politicagem mais rasteira: dominar os instrumentos de mando, boicotar e anular os concorrentes, "tomar conta do pedaço".

A primeira batalha pela conquista do "pedaço" veio logo na inauguração do Departamento, quando, no concurso para o provimento da cátedra de Filosofia, todos os candidatos, menos um, o preferido da esquerda, foram vetados *in limine,* impedidos de apresentar suas teses, sob a desculpa de que não tinham "diploma de

filósofo".[9] A expressão provocou risos em dois observadores estrangeiros de fama internacional, Enzo Paci e Luigi Bagolini.

O escolhido, João Cruz Costa, tinha de fato um diplominha francês, mas até seu discípulo José Arthur Gianotti admite que ele era homem sem estudos sistemáticos, no fim das contas um autodidata que "lia o que lhe caía nas mãos".[10] Nada tenho contra os autodidatas, sendo até considerado (erroneamente, como veremos) um deles. Mas entregar o Departamento a um amador alheio a todo esforço acadêmico, enquanto se preteriam homens de alta qualificação técnica como Barbuy, Czerna e Vicente Ferreira, era ignorar a advertência de Bergson: "O autodidata capaz de trabalho universitário é, no mínimo, um gênio." Trabalho universitário ao qual o eleito das esquerdas continuou perfeitamente alheio, enquanto os "autodidatas" o prosseguiam fora da USP. Também nunca vi um professor uspiano confessar que um dos numes tutelares do Departamento, Gaston Bachelard, era ele próprio um autodidata em filosofia. Todos os filósofos sem diploma são iguais, mas alguns são mais iguais que os outros.

Não preciso relatar o episódio de Vilém Flusser, um caso deprimente que meu caro aluno Ronald Robson já pôs em circulação em resposta ao mesmo artigo de Joel Pinheiro que estou comentando.[11] "Tomar conta do pedaço" foi operação coroada de sucesso, para a glória de um grupelho ambicioso e a desgraça da cultura nacional.

Se a Filosofia-USP acabou por dar atenção à filosofia medieval e até a um pouco da filosofia brasileira que antes desprezava, isso foi somente uma manobra com que aquele departamento, tarde demais, se adaptou ao que não podia vencer. Em parte, a pressão veio de dentro da própria USP. Enquanto Pessanha e seu círculo escondiam no fundo do baú mil anos de filosofia, as faculdades de História e de Educação continuavam a fazer seu serviço honradamente, a primeira com os estudos medievais de Hilário Franco Júnior, jamais suficientemente louvados, a segunda com a magistral *História da Educação* de Ruy Affonso da Costa Nunes - um católico conservador que jamais teria vez no Departamento de Filosofia -, na qual volumes substanciosos eram consagrados ao pensamento medieval.

Mais ciosa de sua imagem que das suas obrigações, a Filosofia-USP se notabilizou pela capacidade de macaquear retroativamente as iniciativas alheias

que não conseguiu boicotar, e em seguida pavonear-se de um pioneirismo perfeitamente inexistente. Eu mesmo tive a honra deprimente de ser um dos macaqueados. Tão logo publiquei não um, mas dois livros sobre Aristóteles, o meu e o de Émile Boutroux, recolocando em circulação um autor que fazia três décadas estava vergonhosamente ausente da bibliografia universitária nacional, os uspianos se apressaram em retirar da gaveta e exibir à deslumbrada platéia uma tese de Oswaldo Porchat Pereira, que durante trinta e seis anos ninguém ali sentira a menor urgência de publicar.[12]

Dito isso, volto às minhas andanças de juventude. Continuei, pois, estudando sozinho, e me impressionando cada vez mais com o número de autores importantes que o *establishment* filosófico universitário ignorava solenemente. Como os manuais de Cuvillier e Alquié davam grande importância à psicologia como preliminar aos estudos epistemológicos, decidi consagrar alguns anos ao estudo dessa disciplina, com a ajuda de meu amigo Juan Alfredo César Muller, só para descobrir, anos depois, que os psicólogos recém-egressos da USP e da PUC nunca tinham ouvido falar em Maurice Pradines, Lipot Szondi, René Le Senne, Gustave Thibon, Paul Diel, Igor Caruso, Bruno Bettelheim, Julian Jaynes e muitos nem mesmo em Viktor Frankl, do qual àquela altura já havia um círculo de estudos no Sul do país.

Quando entrei nos estudos de religiões comparadas e tradições espirituais, na década de 1970, sob a direção de Michel Veber, e por meio dos livros de René Guénon, Fritjhof Schuon, Titus Burckhardt, Seyyed Hossein Nasr, Leo Schaya e outros (cuja influência em profundidade abriu na carapaça da intelectualidade ocidental o rombo por onde viria a invasão islâmica), aí foi que senti, de uma só vez, todo o peso da indolência mental do nosso *establishment* universitário. Convocado pelo psiquiatra Jacob Pinheiro Goldberg para um debate sobre religiões, e depois para uma conferência sobre tradições espirituais no Instituto de Biociências da USP, o que mais me impressionou foi a preguiça auto-satisfeita com que tantos cérebros uspianos voltavam as costas a acontecimentos intelectuais de magnitude incomparável, nos quais já se anunciavam com clareza, para quem soubesse observá-los, as imensas transformações históricas que iriam sacudir o mundo nas décadas seguintes. Em praticamente todo o meio universitário paulista, não só uspiano, só conheci um estudioso, além do próprio

Goldberg, que não estava totalmente cego e indiferente ante a reviravolta cultural, e potencialmente política, que a penetração islâmica nos altos círculos intelectuais do Ocidente ia sutilmente preparando. Meu amigo Ignácio da Silva Telles, professor da Faculdade de Direito, enxergava alguma coisa, ainda que confusamente, e tinha ao menos o mérito de entender que o que eu estava dizendo era mortalmente sério. Duas décadas se passaram antes que os "formadores de opinião" egressos das nossas universidades começassem a se dar conta de que o Islam era uma potência avassaladora, capaz de mudar o curso da História mundial. E mesmo os que o notaram não estão conscientes, até agora, das raízes intelectuais da coisa. Imaginam que é tudo uma questão de propaganda, imigração e terrorismo.

Não preciso continuar com esse rosário de decepções. Aos trinta e poucos anos de idade, eu já havia concluído que da classe universitária brasileira se podia esperar tudo, exceto o mínimo indispensável de iniciativa intelectual, de desejo de saber, sem o qual uma vida de estudos se reduz à rotina seca e burra de uma profissão burocrática.

Até então, embora tivesse acumulado mais cultura filosófica do que qualquer professor que eu conhecesse, e embora ocasionalmente desse umas conferências aqui e ali, eu não me sentia seguro para publicar nada sobre assuntos de filosofia, porque ainda me faltava o essencial: a vivência pessoal, o aprendizado direto com um filósofo autêntico na plenitude dos seus poderes criativos. Isso não existia em nenhuma universidade brasileira e, carregado de filhos e despesas, eu não podia sair do país. O maior dos nossos filósofos, Mário Ferreira dos Santos, havia morrido em 1968, Vicente Ferreira em 1963, Flusser tinha voltado para a Europa em 1972, e o Instituto Brasileiro de Filosofia de Miguel Reale já não estava mais no seu momento de maior esplendor. A intensa leitura de biografias de professores notáveis, e de vez em quando o encontro fugaz com algum grande espírito - Julián Marías, Seyyed Hossein Nasr, Martin Lings - me davam uma vaga imagem do que uma convivência pedagógica poderia ser, mas, no fim das contas, tudo não passava do sonho impossível de um pobre rapaz latino-americano sem dinheiro no bolso.

Foi então que, por intermédio de uma das filhas de Mário Ferreira, conheci o Pe. Stanislavs Ladusãns, s.j., um filósofo estoniano que o Papa João Paulo II, seu

amigo de juventude, havia encarregado da missão impossível de reintroduzir um pouco de catolicismo numa universidade católica do Brasil.

Encontrando resistências demais no Departamento de Filosofia da PUC-Rio, ele simplesmente criara outro departamento, num belo casarão da Gávea, onde instalou a maior biblioteca de filosofia que já existiu neste país e, com poucos colaboradores, iniciou os cursos do Conpefil - Conjunto de Pesquisa Filosófica da PUC.

Dele, eu só havia lido uma antologia de auto-retratos intelectuais de filósofos brasileiros, onde muito me impressionou o fato de que um estudioso europeu, mal chegado ao país, se interessasse mais pela produção filosófica local do que qualquer universidade brasileira. Estava também informado de que fôra por iniciativa dele que Mário Ferreira, já no fim da vida, havia recebido, pela primeira vez, um convite para lecionar em instituição de ensino superior no Brasil, chegando a dar umas poucas aulas na Faculdade Nossa Senhora Medianeira. Goethe costumava dizer que é privilégio do talento reconhecer o gênio, que a mediocridade só busca destruir. Sendo Mário provavelmente o pensador brasileiro mais discriminado e boicotado, o Pe. Ladusãns, ao reconhecê-lo e honrá-lo contra tudo e contra todos, se revelara no mínimo um homem de talento e coragem.

Fui procurá-lo, de início, como a um puro conhecedor da obra de Mário, em cujo estudo eu andava mergulhado fazia alguns anos. Tendo descoberto por baixo da barafunda dos textos do filósofo uma espécie de ordem secreta que explicava o sentido do conjunto, eu havia escrito um estudo de umas trinta páginas sobre "A estrutura da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* de Mário Ferreira dos Santos". Fui mostrá-lo ao padre para que ele julgasse se aquilo valia alguma coisa e se fazia sentido publicá-lo. Ele era um homem grandão, gordo e forte, com cara de poucos amigos, do qual se esperaria antes uma bronca do que quaisquer palavras animadoras. Deixei o escrito com ele e voltei em duas semanas para receber uma reprimenda. Para minha grande surpresa, ele me respondeu:

- Aceito isto, desde já, como trabalho de conclusão de curso, mas primeiro você tem de fazer o curso.

- Que curso?

- O nosso curso aqui do Conpefil. Dura quatro anos e você recebe seu diploma pela Universidade de Navarra, com a qual temos um convênio. Não estamos procurando quantidade, temos só dois alunos, queremos só os melhores.

Em seguida deu dois nomes de alunos ilustres que haviam se formado ali e estavam ensinando, um em Lichtenstein, a outra numa faculdade brasileira, não lembro qual.

A mensalidade do curso era irrisória. As aulas eram aos sábados, de manhã até à noite, correspondendo a uma carga diária de umas três horas. Durante três anos, passei as noites de sábado dormindo no ônibus de São Paulo até o Rio, e as de domingo voltando para São Paulo, onde, esbagaçado mas feliz, dormia até segunda de manhã.

Logo na primeira aula tive um choque. O homem colocou os problemas fundamentais da teoria do conhecimento, dividiu-os numas quantas perguntas e anunciou:

- Vamos examinar cada uma destas questões desde o ponto de vista das principais escolas filosóficas, confrontando umas com as outras, e depois vamos esboçar a solução pessoal que nos parece a mais apropriada para cada uma delas.

Em seguida passou a analisar o conhecimento pelos sentidos conforme visto por Platão, por Aristóteles, pelos estóicos, e veio vindo até chegar a Husserl e a Merleau-Ponty. Mas não era só um relato histórico. Cada novo capítulo era uma etapa, trabalhosa e problemática, de um processo dialético que se desenrolava na mente do expositor naquele mesmo instante, com idas e vindas que, refletindo a intensidade de uma busca interior, não saltavam nenhuma dificuldade. Nada havia ali de exposição escolar. Era a própria busca filosófica do nosso professor que, assumindo a linguagem da História, enxergava nos avanços e recuos da inteligência em luta com um problema ao longo dos tempos a imagem ampliada de um esforço cognitivo presente, vivo diante de nós. Não era um conhecimento pronto, nem uma análise de textos, era uma filosofia *in fleri,* a luta da inteligência para perfurar a opacidade do pensamento e atingir a realidade das coisas.

- É isso, meu Deus do céu!, exclamei dentro de mim.

Era isso o que me faltava, era isso o que faltava em todo pretenso ensino da filosofia que eu conhecera até então no Brasil: não erudição histórica, não análise de textos, não mera exposição de doutrinas prontas, mas a experiência viva do

filosofar, o exemplo do *como se faz.* Era como se um surdo, tendo lido partituras e conhecido da música só a sua estrutura matemática, de repente tivesse seus ouvidos destampados e sua alma inundada pelos acordes de uma cantata de Bach.

Muitas vezes o prof. Ladusãns repetiu essa *performance* diante de nós, naquela sua pronúncia medonha repleta de *rrr*. Não sei quantos dos meus colegas (eram apenas quatro, depois três, depois dois) perceberam claramente o que estava se passando. Para alguns deles muito daquilo era matéria nova, e esforço de gravar o conteúdo na memória empanava um pouco o brilho da forma. Mas para mim não havia ali praticamente informações novas. A diferença era que tudo o que eu recebera pronto, cristalizado em textos, vinha agora em estado de magma, ardente e vivo. Você pode apreciar milhares de esculturas em museus, nas praças ou em reproduções impressas; pode chegar a dominar por esse meio toda a história da escultura; pode até compreender, mediante explicações eruditas, muito dos princípios estéticos e das técnicas no fundo dessas obras; mas jamais se tornará um escultor se não tiver a oportunidade de *ver* um escultor trabalhando.

O pe. Ladusãns era um discípulo de Husserl, empenhado em unificar a fenomenologia com a escolástica, mas ou menos na linha de André Marc e Cornelio Fabro, que eu admirava tanto. Ele não era um professor de filosofia; era um filósofo a quem acontecera estar filosofando em voz alta na frente de um grupo de estudantes e ser, sob esse aspecto, um professor. Se querem saber, essa é a definição mesma de um grande professor de filosofia. Palavras quase idênticas foram usadas por muitos estudantes para descrever a experiência que tiveram nas aulas de Alain, de Bergson, de Ortega, de Zubiri ou do próprio Husserl. Foram ditas, também, a propósito de Mário Ferreira, que não conheci pessoalmente mas do qual tive a oportunidade de ouvir muitas aulas gravadas.

Essa experiência deixou em mim muitas marcas, das quais assinalo aqui duas. Desde logo, ela me deu, pela primeira vez, a segurança de escrever e publicar textos de filosofia, porque agora eu não conhecia só os produtos, mas o processo de fabricação.[13] Em segundo lugar, ela me infundiu o gosto da exposição oral, que até hoje prezo muito acima de qualquer coisa escrita. Tenho a certeza de que, se conseguisse reproduzir num escrito as nuances todas do que transmito em aula, eu mereceria o Prêmio Nobel de Literatura.

Houve alguns filósofos que chegaram perto disso, e um deles, Henri Bergson, recebeu mesmo o Nobel. Outros foram José Ortega y Gasset, Alain, Benedetto Croce e George Santayana. Que prosadores maravilhosos! Mas é também notório que o universo filosófico de cada um deles é relativamente esquemático e simples, sem a riqueza de perspectivas, a complexidade polifônica de um Husserl, de um Zubiri, de um Voegelin, cuja linguagem pesadamente técnica leva os leitores ao desespero.

Adoro escrever, mas sei que nunca escreverei à altura daquilo que explico em aula. Consolo-me dizendo que Platão pensava a mesma coisa.

O próprio Pe. Ladusãns não deixou escritos à altura do seu ensinamento oral, e gravações das suas aulas, se existem, perderam-se para sempre quando, após a morte dele, os vândalos da Teologia da Libertação invadiram o Conpefil e retalharam sem piedade a grande biblioteca, reduzindo-a a uma pilha de livros num canto de uma salinha apertada.

Nunca poderei retribuir a experiência ímpar que ele me deu, a de ser praticamente o único brasileiro da minha geração, e das duas seguintes, que, sem sair do país, obteve o acesso a um verdadeiro ensino universitário da filosofia. Sem ele, toda a cultura filosófica que eu havia adquirido em décadas de auto-didatismo jamais teria passado disso mesmo, cultura filosófica incapaz de se transfigurar em filosofia. Exatamente aquilo que se aprende na Filosofia-USP e nas demais faculdades a que ela serviu de modelo.

Por isso mesmo é injusto considerar-me um autodidata, termo pejorativo só em aparência, que resulta em atribuir a um só indivíduo os méritos que ele compartilha, às vezes, com muitas fontes. Eu, com pelo menos uma.

Ao longo de anos de prática, acabei desenvolvendo um estilo de exposição diferente, mais apropriado a um temperamento barroco, amante de contrastes, paradoxos e estridências, mas no qual a técnica que aprendi do Pe. Ladusãns, de mostrar a filosofia em estado nascente, e não como produto pronto, se integra como um de seus elementos mais indispensáveis.

Meus alunos sabem que abandono às vezes, sem aviso prévio, uma linha de exposição coerente, saltando para assunto totalmente diverso e retomando-a meses mais tarde, quando já ninguém esperava que o fizesse. Ilustro, assim, a luta pela "unidade do conhecimento na unidade da consciência e vice-versa", que é a definição mesma da filosofia, mostrando que ela não se faz por esforço construtivista, nem analítico, nem lógico-dedutivo, mas por aglutinação progressiva, dificultosa e jamais completa, de intuições parciais e inconexas, como na vida mesma.

---

1 Publicado em http://www.dicta.com.br/meritos-e-demeritos-da-filosofia-academica-no-brasil, em 6 de fevereiro de 2012.

2 V. essa história deprimente em Miguel Reale, *Memórias,* São Paulo, Saraiva, 1986, Vol. I, p. 242.

3 V. "Introdução ao Método Filosófico", disponível em www.olavodecarvalho.org/avisos/intro_metodo_filosofico.html

4 Dentre todas as técnicas, a exceção mais notória é a própria análise de textos, que pode ser aprendida inteiramente em livros pela simples razão de que as análises de textos... são textos.

5 V. "O filósofo-mirim", "Um homenzinho filosófico", e "Confissões de um brontossauro", disponíveis em www.olavodecarvalho.org/blog.

6 V. José Arthur Gianotti, "Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras: Lembranças", em *Informe. Informativo da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas,* n° 52, abril de 2009.

7 O *Jardim das Aflições. De Epicuro à Ressurreição de César: Ensaio sobre o Materialismo e a Religião Civil,* p. 37 da 2ª. ed.

8 Roberto Schwarz, "O neto corrige o avô (Gianotti x Marx)", em http://obeco.planetaclix.pt/rsw1.htm.

9 V. o episódio completo em Miguel Reale, *Memórias, loc. cit.*

10 V. Gianotti, *loc. cit.*.

11 V. Ronald Robson, "Vilém Flusser na Escola Politécnica", em www.adhominem.com.br/2012/02/vilem-flusser-vai-escola-politecnica.html.

12 V. minha nota "Pauteiro da USP", em www.olavodecarvalho.org/textos/pauteiro. htm.

13 Processo que não coincide, nunca ou quase nunca, com a "estrutura do texto" ou "ordem das razões", no sentido de Guéroult. Você pode aprender essas coisas de cor e salteado, e nunca saberá como o filósofo chegou a produzir aquilo. Será um contemplador abalizado do produto, não um colega de oficina do artífice que o criou.

Mário Ferreira dos Santos e o nosso futuro[1]

QUANDO A OBRA de um único autor é mais rica e poderosa que a cultura inteira do seu país, das duas uma: ou o país consente em aprender com ele ou recusa o presente dos céus e inflige a si próprio o merecido castigo pelo pecado da soberba, condenando-se ao definhamento intelectual e a todo o cortejo de misérias morais que necessariamente o acompanham.

Mário Ferreira ocupa no Brasil uma posição similar à de Giambattista Vico na cultura napolitana do século XVIII ou de Gottfried von Leibniz na Alemanha da mesma época: um gênio universal perdido num ambiente provinciano incapaz não só de compreendê-lo, mas de enxergá-lo. Leibniz ainda teve o recurso de escrever em francês e latim, abrindo assim algum diálogo com interlocutores estrangeiros. Mário está mais próximo de Vico no seu isolamento absoluto, que faz dele uma espécie de monstro. Quem, num ambiente intelectual prisioneiro do imediatismo mais mesquinho e do materialismo mais deprimente - materialismo compreendido nem mesmo como postura filosófica, mas como vício de só crer no que tem impacto corporal -, poderia suspeitar que, num escritório modesto da Vila Olimpia, na verdade uma passagem repleta de livros entre a cozinha e a sala de visitas, um desconhecido discutia em pé de igualdade com os grandes filósofos de todas as épocas, demolia com meticulosidade cruel as escolas de pensamento mais em moda e sobre seus escombros erigia um novo padrão de inteligibilidade universal?

Os problemas que Mário enfrentou foram os mais altos e complexos da filosofia, mas, por isso mesmo, estão tão acima das cogitações banais da nossa

intelectualidade, que esta não poderia defrontar-se com ele sem passar por uma metanóia, uma conversão do espírito, a descoberta de uma dimensão ignorada e infinita. Foi talvez a premonição inconsciente do terror e do espanto - do *thambos* aristotélico - que a impeliu a fugir dessa experiência, buscando abrigo nas suas miudezas usuais e definhando pouco a pouco, até chegar à nulidade completa; decerto o maior fenômeno de auto-aniquilação intelectual já transcorrido em tempo tão breve em qualquer época ou país. A desproporção entre o nosso filósofo e os seus contemporâneos - muito superiores, no entanto, à atual geração - mede-se por um episódio transcorrido num centro anarquista, em data que agora me escapa, quando se defrontaram, num debate, Mário e o então mais eminente intelectual oficial do Partido Comunista Brasileiro, Caio Prado Júnior. Caio falou primeiro, respondendo desde o ponto de vista marxista à questão proposta como *Leitmotiv* do debate. Quando ele terminou, Mário se ergueu e disse mais ou menos o seguinte:

- Lamento informar, mas o ponto de vista marxista sobre os tópicos escolhidos não é o que você expôs. Vou portanto refazer a sua conferência antes de fazer a minha.

E assim fez. Muito apreciado no grupo anarquista, não por ser integralmente um anarquista ele próprio, mas por defender as idéias econômicas de Pierre-Joseph Proudhon, Mário jamais foi perdoado pelos comunistas por esse vexame imposto a uma vaca sagrada do Partidão. O fato pode ter contribuído em algo para o muro de silêncio que cercou a obra do filósofo desde a sua morte. O Partido Comunista sempre se arrogou a autoridade de tirar de circulação os autores que o incomodavam, usando para isso a rede de seus agentes colocados em altos postos na mídia, no mundo editorial e no sistema de ensino. A lista dos condenados ao ostracismo é grande e notável. Mas, no caso de Mário, não creio que tenha sido esse o fator decisivo. O Brasil preferiu ignorar o filósofo simplesmente porque não sabia do que ele estava falando. Essa confissão coletiva de inépcia tem, decerto, o atenuante de que as obras do filósofo, publicadas por ele mesmo e vendidas de porta em porta com um sucesso que contrastava pateticamente com a ausência completa de menções a respeito na mídia cultural, vinham impressas com tantas omissões, frases truncadas e erros gerais de revisão, que sua leitura se tornava um verdadeiro suplício até para os estudiosos mais

interessados - o que, decerto, explica mas não justifica. A desproporção evidenciada naquele episódio torna-se ainda mais eloquente porque o marxismo era o centro dominante ou único dos interesses intelectuais de Caio Prado Júnior, ao passo que, no horizonte infinitamente mais vasto dos campos de estudo de Mário Ferreira, era apenas um detalhe ao qual ele não poderia ter dedicado senão alguns meses de atenção: nesses meses, aprendera mais do que o especialista que dedicara ao assunto uma vida inteira.

A mente de Mário Ferreira era tão formidavelmente organizada que para ele era a coisa mais fácil localizar imediatamente no conjunto da ordem intelectual qualquer conhecimento novo que lhe chegasse desde área estranha e desconhecida. Numa outra conferência, interrogado por um mineralogista de profissão que desejava saber como aplicar ao seu campo especializado as técnicas lógicas que Mário desenvolvera, o filósofo respondeu que nada sabia de mineralogia mas que, por dedução desde os fundamentos gerais da ciência, os princípios da mineralogia só poderiam ser tais e quais - e enunciou quatorze. O profissional reconheceu que, desses, só conhecia oito.

A biografia do filósofo é repleta dessas demonstrações de força, que assustavam a platéia, mas que para ele não significavam nada. Quem ouve as gravações das suas aulas, registradas já na voz cambaleante do homem afetado pela grave doença cardíaca que haveria de matá-lo aos 65 anos, não pode deixar de reparar na modéstia tocante com que o maior sábio já havido em terras lusófonas se dirigia, com educação e paciência mais que paternais, mesmo às platéias mais despreparadas e toscas. Nessas gravações, pouco se nota dos hiatos e incongruências gramaticais próprios da expressão oral, quase inevitáveis num país onde a distância entre a fala e a escrita se amplia dia após dia. As frases vêm completas, acabadas, numa sequência hierárquica admirável, pronunciadas *recto tono*, como num ditado.

Quando me refiro à organização mental, não estou falando só de uma habilidade pessoal do filósofo, mas da marca mais característica de sua obra escrita. Se, num primeiro momento, essa obra dá a impressão de um caos inabarcável, de um desastre editorial completo, o exame mais demorado acaba revelando nela, como demonstrei na introdução à *Sabedoria das Leis Eternas,*[2] um plano de excepcional clareza e integridade, realizado quase sem falhas ao longo

dos 52 volumes da sua construção monumental, a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas.*

Além dos maus cuidados editoriais - um pecado que o próprio autor reconhecia e que explicava, com justeza, pela falta de tempo -, outro fator que torna difícil ao leitor perceber a ordem por trás do caos aparente provém de uma causa biográfica. A obra escrita de Mário reflete três etapas distintas no seu desenvolvimento intelectual, das quais a primeira não deixa prever em nada as duas subsequentes, e a terceira, comparada à segunda, é um salto tão formidável na escala dos graus de abstração que aí parecemos nos defrontar já não com um filósofo em luta com suas incertezas e sim com um profeta-legislador a enunciar leis reveladas ante as quais a capacidade humana de discutir tem de ceder à autoridade da evidência universal.

A biografia interior de Mário Ferreira é realmente um mistério, tão grandes foram os dois milagres intelectuais que a moldaram. O primeiro transformou um mero ensaísta e divulgador cultural em filósofo na acepção mais técnica e rigorosa do termo, um dominador completo das questões debatidas ao longo de dois milênios, especialmente nos campos da lógica e da dialética. O segundo fez dele o único - repito, o único - filósofo moderno que suporta uma comparação direta com Platão e Aristóteles. Este segundo milagre anuncia-se ao longo de toda a segunda fase da obra, numa sequência de enigmas e tensões que exigiam, de certo modo, explodir numa tempestade de evidências e, escapando ao jogo dialético, convidar a inteligência a uma atitude de êxtase contemplativo. Mas o primeiro milagre, sobrevindo ao filósofo no seu quadragésimo-terceiro ano de idade, não tem nada, absolutamente nada, que o deixe prever na obra publicada até então. A família do filósofo foi testemunha do inesperado. Mário fazia uma conferência, no tom meio literário, meio filosófico dos seus escritos usuais, quando de repente pediu desculpas ao auditório e se retirou, alegando que "tivera uma idéia" e precisava anotá-la urgentemente. A idéia era nada mais, nada menos que as teses numeradas destinadas a constituir o núcleo da *Filosofia Concreta,* por sua vez coroamento dos dez volumes iniciais da *Enciclopédia,* que viriam a ser escritos uns ao mesmo tempo, outros em seguida, mas que ali já estavam embutidos de algum modo. A *Filosofia Concreta* é construída geometricamente como uma sequência de afirmações auto-evidentes e de conclusões exaustivamente fundadas nelas -

uma ambiciosa e bem sucedida tentativa de descrever a estrutura geral da realidade tal como tem de ser concebida necessariamente para que as afirmações da ciência façam sentido.

Mário denomina a sua filosofia "positiva", mas não no sentido comteano. Positividade (do verbo "pôr") significa aí apenas "afirmação". O objetivo da filosofia positiva de Mário Ferreira é buscar aquilo que legitimamente se pode afirmar sobre o conjunto da realidade à luz do que foi investigado pelos filósofos ao longo de vinte e quatro séculos. Por baixo das diferenças entre escolas e correntes de pensamento, Mário discerne uma infinidade de pontos de convergência onde todos estiveram de acordo, mesmo sem declará-lo, e ao mesmo tempo vai construindo e sintetizando os métodos de demonstração necessários a fundamentá-los sob todos os ângulos concebíveis.

Daí que a filosofia positiva seja também "concreta". Um conhecimento concreto, enfatiza ele, é um conhecimento circular, que conexiona tudo quanto pertence ao objeto estudado, desde a sua definição geral até os fatores que determinam a sua entrada e saída da existência, a sua inserção em totalidades maiores, o seu posto na ordem dos conhecimentos, etc. Por isso é que à sequência de demonstrações geométricas se articula um conjunto de investigações dialéticas, de modo que aquilo que foi obtido na esfera da alta abstração seja reencontrado no âmbito da experiência mais singular e imediata. A subida e descida entre os dois planos opera-se por meio da *decadialética,* que enfoca o seu objeto sob dez aspectos:

1. *Campo sujeito-objeto.* Todo e qualquer ser, seja físico, espiritual, existente, inexistente, hipotético, individual, universal, etc. é simultaneamente objeto e sujeito, o que é o mesmo que dizer - em termos que não são os usados pelo autor - receptor e emissor de informações. Se tomarmos o objeto mais alto e universal - Deus -, Ele é evidentemente sujeito, e só sujeito, ontologicamente: gerando todos os processos, não é objeto de nenhum. No entanto, para nós, é objeto dos nossos pensamentos. Deus, que ontologicamente é puro sujeito, pode ser objeto do ponto de vista cognitivo. No outro extremo, um objeto inerte, como uma pedra, parece ser puro objeto, sem nada de sujeito. No entanto, é óbvio que ela está em algum lugar e emite aos objetos circundantes alguma informação sobre a sua presença, por exemplo, o peso com que ela repousa sobre outra pedra. Com uma

imensa gradação de diferenciações, cada ente pode ser precisamente descrito nas suas respectivas funções de sujeito e objeto. Conhecer um ente é, em primeiro lugar, saber a diferenciação e a articulação dessas funções. Alguns exercícios para o leitor se aquecer antes de entrar no estudo da obra de Mário Ferreira: (1) Diferencie os aspectos e ocasiões em que um fantasma é sujeito e objeto. (2) E uma idéia abstrata, quando é sujeito, quando é objeto? (3) E um personagem de ficção, como Dom Quixote?

2. *Campo da atualidade e virtualidade.* Dado um ente qualquer, pode-se distinguir entre o que ele é efetivamente num certo momento e aquilo em que ele pode (ou não) se transformar no instante seguinte. Alguns entes abstratos, como por exemplo a liberdade ou a justiça, podem se transformar nos seus contrários. Mas um gato não pode se transformar num antigato.

3. *Distinção entre as virtualidades (possibilidades reais) e as possibilidades não~reais, ou meramente hipotéticas.* Toda possibilidade, uma vez logicamente enunciada, pode ser concebida como real ou irreal. Só podemos obter essa gradação pelo conhecimento dialético que temos das potências do objeto.

4. *Intensidade e extensidade.* Mário toma esses termos emprestados do físico alemão Wilhelm Ostwald (1853-1932), separando aquilo que só pode variar em diferença de estados, como por exemplo o sentimento de temor ou a plenitude de significados de uma palavra, e aquilo que se pode medir por meio de unidades homogêneas, como por exemplo linhas e volumes.

5. *Intensidade e extensidade nas atualizações.* Quando os entes passam por mudanças, elas podem ser tanto de natureza intensiva quanto extensiva. A descrição precisa das mudanças exige a articulação dos dois pontos de vista.

6. *Campo das oposições no sujeito: razão e intuição.* O estudo de qualquer ente sob os cinco primeiros aspectos não pode ser feito só com base no que se sabe deles, mas tem de levar em conta a *modalidade* do seu conhecimento, especialmente a distinção entre os elementos racionais e intuitivos que entram em jogo.

7. *Campo das oposições da razão: conhecimento e desconhecimento.* Se a razão fornece o conhecimento do geral e a intuição o do particular, em ambos os casos há uma seleção: conhecer é também desconhecer. Todos os dualismos da razão - concreto-abstrato, objetividade-subjetividade, finito-infinito, etc. - procedem da

articulação entre conhecer e desconhecer. Não se conhece um objeto enquanto não se sabe o que tem de ser desconhecido para que ele se torne conhecido.

8. *Campo das atualizações e virtualizações racionais.* A razão opera sobre o trabalho da intuição, atualizando ou virtualizando, isto é, trazendo para o primeiro plano ou relegando para um plano de fundo os vários aspectos do objeto percebido. Toda análise crítica de conceitos abstratos supõe uma clara consciência do que aí foi atualizado e virtualizado.

9. *Campo das oposições da intuição.* A mesma separação do atual e do virtual já acontece no nível da intuição, que é espontaneamente seletiva. Se, por exemplo, olhamos este livro como uma singularidade, fazemos abstração dos demais exemplares da mesma tiragem. Tal como a razão, a intuição conhece e desconhece.

10. *Campo do variante e do invariante.* Não há fato absolutamente novo nem absolutamente idêntico a seus antecessores. Distinguir os vários graus de novidade e repetição é o décimo e último procedimento da *decadialética*.

Mário complementa o método com a *pentadialética,* uma distinção de cinco planos diferentes nos quais um ente ou fato pode ser examinado: como *unidade,* como *parte de um todo* do qual é elemento, como capítulo de uma *série*, como peça de um *sistema* (ou estrutura de tensões) e como parte do *uni erso.*

Nos dez primeiros volumes da *Enciclopédia,* Mário aplica esses métodos à resolução de vários problemas filosóficos divididos segundo a distinção tradicional entre as disciplinas que compõem a filosofia - lógica, ontologia, teoria do conhecimento, etc. -, compondo assim a armadura geral com que, na segunda série, se aprofundará no estudo pormenorizado de determinados temas singulares.

Aconteceu que, na elaboração dessa segunda série, ele se deteve mais demoradamente no estudo dos números em Platão e Pitágoras, o que acabou por determinar o *upgrade* espetacular que marca a segunda metanóia do filósofo e os dez volumes finais da *Enciclopédia,* tal como expliquei na introdução à *Sabedoria das Leis Eternas.* O livro *Pitágoras e o Tema do Número,* um dos mais importantes do autor, dá testemunho da mutação. O que chamou a atenção de Mário foi que, na tradição pitagórico-platônica, os números não eram encarados como meras quantidades, no sentido em que são usados nas medições, mas sim como *formas,* isto é, articulações lógicas de relações possíveis. O que Pitágoras queria dizer com

sua famosa afirmação de que "tudo são números" não é que todas as qualidades diferenciadoras podiam se reduzir a quantidades, mas que as quantidades mesmas eram por assim dizer qualitativas: cada uma delas expressava um certo tipo de articulação de tensões cujo conjunto formava um objeto. Mas, se de fato é assim, conclui Mário, a sequência dos números inteiros não é apenas uma contagem, mas uma série ordenada de categorias lógicas. Contar é, mesmo inconscientemente, galgar os degraus de uma compreensão progressiva da estrutura do real. Vejamos, só para exemplificar, o que acontece no trânsito do número um ao número cinco. Todo e qualquer objeto é necessariamente uma unidade. *Ens et unum con ertuntur,* "o ser e a unidade são a mesma coisa", dirá Duns Scot. Ao mesmo tempo, porém, esse objeto conterá em si alguma *dualidade* essencial. Mesmo a unidade simples, ou Deus, não escapa ao dualismo gnoseológico do conhecido e do desconhecido, já que aquilo que Ele conhece de si mesmo é desconhecido por nós. Ao mesmo tempo, os dois aspectos da dualidade têm de estar ligados entre si, o que exige a presença de um terceiro elemento, a *relação.* Mas a relação, ao articular os dois aspectos anteriores, estabelece entre eles uma *proporção,* ou quaternidade. A quaternidade, considerada como forma diferenciada do ente cuja unidade abstrata captamos no princípio, é por sua vez uma quinta forma. E assim por diante.

A mera contagem exprime, sinteticamente, o conjunto das determinações internas e externas que compõem qualquer objeto material ou espiritual, atual ou possível, real ou irreal. Os números são portanto "leis" que expressam a estrutura da realidade. O próprio Mário confessa não saber se essa sua versão muito pessoal do pitagorismo coincide materialmente com a filosofia do Pitágoras histórico. Seja uma descoberta ou uma redescoberta, a filosofia de Mário descerra diante dos nossos olhos, de maneira diferenciada e meticulosamente acabada, um edifício doutrinal inteiro que, em Pitágoras - e mesmo em Platão -, estava apenas embutido de maneira compacta e obscura. Ao mesmo tempo, em *A Sabedoria dos Princípios* e demais volumes finais da *Enciclopédia,* ele dá ao seu próprio projeto filosófico um alcance incomparavelmente maior do que se poderia prever até mesmo pela magistral *Filosofia Concreta.* A esta altura, aquilo que começara como conjunto de regras metodológicas se transmuta num sistema completo de metafísica, a *mathesis megiste* ou "ensinamento supremo", ultrapassando de muito

a ambição originária da *Enciclopédia* e elevando a obra de Mário Ferreira ao estatuto de uma das mais altas realizações do gênio filosófico de todos os tempos.

Não tenho a menor dúvida de que, quando passar a atual fase de degradação intelectual e moral do país e for possível pensar numa reconstrução, essa obra, mais que qualquer outra, deve tornar-se o alicerce de uma nova cultura brasileira. A obra, em si, não precisa disso: ela sobreviverá muito bem quando a mera recordação da existência de algo chamado "Brasil" tiver desaparecido. O que está em jogo não é o futuro de Mário Ferreira dos Santos: é o futuro de um país que a ele não deu nada, nem mesmo um reconhecimento da boca para fora, mas ao qual ele pode dar uma nova vida no espírito.

---

1 *Dieta &Contradicta,* n.3, São Paulo, junho de 2009.

2 São Paulo, É-Realizações, 2001.

Notas para uma introdução à filosofia[1]

NÃO EXISTE filosofia elementar. Por onde quer que você entre numa questão filosófica, não importando qual seja, vai desembocar direto no centro mesmo da encrenca. Nada poderá ajudá-lo senão o domínio da técnica filosófica. Técnica filosófica é saber rastrear um tema, um problema, uma idéia, até suas raízes na estrutura mesma da realidade. Trata-se de pensar no assunto até que o pensamento encontre seus limites e a própria realidade comece a falar. "Pensar", aí, não é falar consigo mesmo, combinar palavras ou argumentar tentando provar alguma coisa. Não é nem mesmo construir deduções lógicas, por mais elegantes que pareçam (a atividade construtiva da mente pertence às matemáticas e não à filosofia). É, em primeiro lugar, mergulhar na experiência interior em busca de rememorar muito fielmente como alguma coisa chegou ao seu conhecimento e de onde ela surgiu no quadro maior da realidade. Aos poucos você irá distinguindo o que veio da realidade e o que você mesmo lhe acrescentou, e por que acrescentou. Quando estiver seguro de que possui o dado limpo e sem acréscimos (mas sem jogar fora os acréscimos, que às vezes são úteis depois), pode olhar em torno dele e ver as condições circundantes e antecedentes que possibilitaram sua presença. Não dá para você fazer isso sem aprofundar sua própria autoconsciência no ato mesmo de meditar o objeto. A coisa exige uma dose de concentração mental e sinceridade que ultrapassa formidavelmente a capacidade do homem vulgar (incluídos aí os "intelectuais", mesmo autênticos; nem falo de seus imitadores). É um trabalho tão exigente e ainda mais eriçado de obstáculos psicológicos do que o

esforço requerido para vencer resistências neuróticas no curso de um tratamento psicanalítico (e tratamentos psicanalíticos podem se prolongar por anos a fio).

Para medir a distância que separa a investigação filosófica de toda e qualquer forma de "argumentação" (válida ou inválida), basta notar que logo nos primeiros passos a percepção interior do objeto, se vai na direção certa, já transcende a sua capacidade ao menos imediata de expressão em palavras. Trata-se de tomar consciência, e não de "raciocinar". O pensamento verbal serve aí apenas de suporte inicial. Trata-se de tornar presente, por todos os meios mentais disponíveis, o quadro inteiro das condições reais que tornaram possível você conhecer o objeto. Daí até o conhecimento das condições que tornaram possível a própria existência dele é apenas um passo, mas é o passo decisivo. É só nesse momento que a exposição verbal dessa experiência se torna possível por sua vez, pois colocar um objeto real no quadro de condições que o possibilitaram é colocá-lo, automaticamente, em algum ponto de uma dedução lógica. Tudo o que você poderá fazer será verbalizar essa dedução, não o caminho interior percorrido. Mas é o percurso que dá à dedução lógica toda a sua substancialidade de significado. Lida ou ouvida por alguém que não seja capaz de reconstituir a experiência interior correspondente, a dedução será apenas um esquema formal que, como qualquer outro esquema formal, pode alimentar discussões e refutações sem fim e sem proveito. Essas discussões e refutações podem ser uma imitação da filosofia, mas são tão diferentes da filosofia genuína quanto o arquivo *midi* de uma cantata de Bach é diferente de uma cantata de Bach. Podem servir como adestramento lógico, mas o adestramento para uma atividade mental construtiva, por útil que seja para outros fins, é exatamente o inverso do aprendizado da análise filosófica: você não pode se abrir à realidade construindo alguma coisa em lugar dela.

O único aprendizado possível da filosofia é ler as exposições dos filósofos reconstruindo imaginativamente a atividade interior que as gerou. Isso é como ler uma partitura e aos poucos aprender a executá-la com todas as nuances e ênfases emocionais subentendidas, que a partitura insinua mas não mostra. Antes de se tornar um compositor, você tem de aprender a fazer isso com muitas músicas de outros compositores. Antes de analisar o seu primeiro problema filosófico, você vai ter de tocar muitas músicas compostas pelos filósofos de antigamente. E, exatamente como acontece com o aprendiz de música, não vai oferecer um recital público com as primeiras músicas que mal aprendeu a tocar. Aristóteles estudou por vinte anos com Platão antes de começar a ensinar. Aprender a filosofar é aprender a ouvir - e depois a tocar - a melodia secreta por trás dos meros signos verbais. Se tudo der certo, ao fim de muitos anos de prática você acabará descobrindo suas próprias melodias secretas - e quando as escrever descobrirá que praticamente ninguém vai saber tocá-las mas todo mundo desejará imitá-las sob a forma de "argumentos". Professores de filosofia - especialmente no Brasil - não têm em geral a menor idéia do que seja a investigação filosófica. Em vez de filosofia, ensinam argumentação, na melhor das hipóteses. No mais das vezes não fazem nem isso: ensinam argumentos prontos e chamam de fascista quem não deseje repeti-los. É uma espécie de tráfico de entorpecentes.

---

1 Texto lido no *Seminário de Filosofia,* em 26 de fevereiro de 2007.

Conselhos aos estudantes de filosofia[1]

1 . A FILOSOFIA é aquilo que seus fundadores quiseram, não aquilo que seus sucessores fizeram dela. Só em Sócrates, Platão e Aristóteles você pode obter uma imagem veraz do que é filosofia.

Explicação. Não é isso o que lhe dirão os professores, mas eles mentem ou não sabem do que falam. Eles aplicam à filosofia, consciente ou inconscientemente, a máxima hegeliana de que "a essência está naquilo em que a coisa se torna", isto é, de que somente o desenvolvimento completo da coisa no tempo revela o que ela é; Hegel diz que não podemos conhecer uma árvore olhando só a semente, o que é perfeitamente certo; mas, aplicando este princípio à filosofia, ele e os professores crêem que a filosofia progride em direção à sua autoconsciência e à sua plena realização; logo, que somente pelo conhecimento da sua forma atual e mais recente podemos ter uma idéia certa do que ela é. Daí que o nosso ensino universitário de filosofia dê mais ênfase ao pensamento recente do que ao medieval e antigo. Mas o princípio de Hegel só pode ser aplicado a seres cujo desenvolvimento esteja predeterminado na origem como a forma da árvore está predeterminada na semente. Uma semente de maçã pode germinar ou não, a macieira pode crescer até seu último desenvolvimento ou ser cortada a meio caminho, derrubada por um raio, comida por uma praga, ou seja, pode variar na extensão e quantidade da sua auto-realização, mas não pode em hipótese alguma mudar de qualidade essencial e tornar-se, por exemplo, semente de jaboticabeira, de limoeiro, de amendoeira. Quer dizer: a natureza do seu curso está predeterminada, só o que não está predeterminado é se esse curso chegará ou não

ao seu pleno desenvolvimento. O mesmo não se dá com os projetos humanos. Uma vez que você decidiu juntar dinheiro para construir uma casa, nada o obriga a seguir em frente até a consecução final do projeto; a qualquer momento você pode mudar de idéia, investir o dinheiro num negócio ou gastá-lo numa viagem; e mesmo depois de começada a construção, você pode vender a casa inacabada e comprar, por exemplo, um carro, ou decidir torrar o dinheiro em corridas de cavalos. Um conhecido meu, tendo fundado uma companhia de construções, acabou por fazê-la render muito mais no ramo das demolições. Isso quer dizer que o desenvolvimento de um projeto humano não tem de seguir o curso determinado no início. Ele pode mudar de direção, alterar-se, transformar-se até mesmo no seu inverso ou numa realização totalmente alheia ao projeto inicial. Mais ainda: a realização de um desenvolvimento natural, de uma planta, por exemplo, segue o curso de causas naturais regulares (salvo intervenção humana); sua consecução não tem margem de erro maior do que o probabilismo geral da natureza e pode, portanto, uma vez conhecidas as condições, ser prevista com razoável exatidão. O mesmo não se dá com os projetos humanos, onde se introduzem as dúvidas, os erros, os acasos, o esquecimento, a volubilidade, a traição, os motivos inconscientes, as mudanças de interesses, etc. etc. etc. Logo, o estado presente da filosofia não reflete necessariamente um desenvolvimento que contenha em si as fases anteriores. Isto só seria possível na hipótese absurda de que cada filósofo atual tivesse absorvido e transcendido todas as etapas da filosofia anterior. O fato é que em qualquer etapa da História o estado da filosofia reflete não uma absorção ou uma superação, mas frequentemente um esquecimento, uma perda, que depois obriga a trabalhosas retomadas; o número de escolas filosóficas com o prefixo "neo" é uma prova disso: neoescolástica, neopositivismo, neokantismo, etc. Cada um desses nomes pressupõe que algo foi perdido e tem de ser reencontrado. Ademais, a filosofia freqüentemente muda de assunto: acontecem coisas novas e elas passam a constituir novos temas da filosofia, vindo de fora da filosofia. Por exemplo, o Cristianismo. Depois de Cristo os filósofos tiveram de começar a raciocinar sobre temas cristãos, que estavam totalmente ausentes da idéia originária de filosofia. Isto quer dizer que o desenvolvimento da filosofia não é um processo unitário e orgânico como o de uma árvore, mas um processo irregular, inorgânico, com enxertos estranhos e rupturas imprevistas, e é por isto mesmo

que surgem novas filosofias diferentes das anteriores — tão diferentes, às vezes, que não há como compará-las nem mesmo por oposição. Logo, o estado presente da filosofia não tem nexo de continuidade orgânica com a idéia originária da filosofia, à qual, no entanto, permanece ligado por algum tipo de referência ideal ou normativa. Portanto, é só o conhecimento do projeto originário, considerado independentemente de seus desenvolvimentos posteriores, que pode nos dar uma idéia do que é filosofia, de vez que muitos desses desenvolvimentos podem ser fortuitos e nada ter a ver com o projeto originário. O professor de filosofia que recheia as cabeças dos alunos com os debates da filosofia recente antes de lhes dar uma dose maciça de Platão e Aristóteles está lhes impedindo o acesso ao conhecimento da filosofia. Infelizmente, essa é a regra geral nas nossas escolas universitárias.

2. Você ouvirá dizer que existem "questões filosóficas eternas" a que os filósofos oferecem respostas e mais respostas sem chegar a nenhum acordo apreciável. Não acredite.

Explicação. Raramente dois filósofos trataram da mesma questão. E mesmo quando parecem estar tratando da mesma questão, como fazem por exemplo Aristóteles e Sto. Tomás, vale o princípio latino: *Duo si idem dicunt non est idem* — "Se dois dizem a mesma coisa, não é a mesma coisa". Mais certa está Susanne K. Langer quando diz que as grandes viradas da História da Filosofia consistiram no aparecimento de novas constelações de perguntas.

3. Você também ouvirá dizer que existem pelo menos "questões filosóficas", um conjunto de tópicos de interesse especificamente filosófico. Não acredite.

Explicação. A filosofia se interessa pelo conjunto do conhecimento humano e não por isto ou aquilo em especial. A filosofia é um determinado tratamento que se dá às questões, e não um conjunto determinado de questões.

4. Você ouvirá ainda que a filosofia busca criar uma concepção geral do universo, da vida, etc. Não acredite.

Explicação. A filosofia jamais inventou uma única concepção desse tipo. O que ela fez foi discutir, aprofundar e aperfeiçoar as concepções existentes, provenientes da religião, do senso comum, da tradição, das ideologias vigentes, etc. Inventar cosmovisões não é tarefa de filósofo.

Explicação. Não existe na filosofia um *estado normal* do qual ela pudesse sair para entrar em crise. A filosofia esteve sempre em crise, ou antes ela é a crise mesma. Só aparece filosofia quando as crenças comuns foram abaladas, quando a cosmovisão entra em descrédito ou já não é mais compreendida. A filosofia entra em cena para mudar a cosmovisão ou restaurá-la, conforme o caso. O que acontece hoje é que alguns acadêmicos, a maioria deles, na verdade, particularmente no Brasil, confundem filosofia e cosmovisão, e vendo que suas cosmovisões pessoais ou grupais (marxismo, evolucionismo, cientificismo, etc.) entraram em crise, acreditam projetivamente estar vendo crise na filosofia. Um verdadeiro filósofo diria: "A cosmovisão da classe intelectual entrou em crise; logo, é hora para começar uma boa filosofia." Ora, aqueles que falam de crise da filosofia são justamente os mais incapazes de transcender criticamente suas cosmovisões abaladas e criar uma verdadeira filosofia. Estando, por isto, *hors de la philosophie,* eles não têm autoridade para avaliar o estado dela.

6. Não julgue as filosofias antigas pelo que lhe dizem os seus professores. Julgue os seus professores pelo nível da filosofia antiga.

Explicação. 1° - Se a realização ficou melhor que o projeto, é algo que só podemos avaliar pelo projeto, e é sinal de que o projeto era melhor do que parecia no começo: longe de condená-lo, ela o exalta. Se ficou pior, então o projeto é a lei que a condena. Nos dois casos, é o antigo que julga o novo, e não ao contrário. 2° - Morto não fala, é verdade: porém é mais fácil eles nos influenciarem do que nós a eles. O que Platão ou Aristóteles pensaram é algo que pesa sobre nós. O que pensamos deles é algo que, para eles, não fede nem cheira. Logo, mais importa saber o que eles pensariam de nós do que o que nós pensamos deles. ✵

---

[1] Anotação do dia 22 de dezembro de 1995 em *Seminarium - Páginas de um Diário Filosófico,* inédito.

Quem é filósofo e quem não é[1]

À MEDIDA QUE SE ESPALHA a consciência da debacle total das nossas universidades públicas e privadas, cresce o número de brasileiros que, valentemente, buscam estudar em casa e adquirir por esforço próprio aquilo que já compraram de um governo ladrão - ou de ladrões empresários de ensino - e jamais receberam.

Quase dez anos atrás a Fundação Odebrecht - no mais, uma instituição admirável - me perguntou o que eu achava de uma campanha para cobrar do governo um ensino de melhor qualidade. Respondi que era inútil. De vigaristas nada se pede nem se exige. O melhor a fazer com o sistema de ensino era ignorá-lo. Se queriam prestar ao público um bom serviço, acrescentei, que tratassem de ajudar os autodidatas, aquela parcela heróica da nossa população que, de Machado de Assis a Mário Ferreira dos Santos, criou o melhor da nossa cultura superior. O meio de ajudá-los era colocar ao seu alcance os recursos essenciais para a auto-educação, que é, no fim das contas, a única educação que existe. Cheguei a conceber, para isso, uma coleção de livros e DVDs que davam, para cada domínio especializado do conhecimento, não só os elementos introdutórios indispensáveis, mas as fontes para o prosseguimento dos estudos até um nível que superava de muito o que qualquer universidade brasileira poderia não só oferecer, mas até mesmo imaginar.

Minha sugestão foi gentilmente engavetada, e, com ou sem campanha de cobrança, o ensino nacional continuou declinando até tornar-se aquilo que é

hoje: abuso intelectual de menores, exploração da boa-fé popular, crime organizado ou desorganizado.

Na mesma medida, o número de cartas desesperadas que me chegam pedindo ajuda pedagógica multiplicou-se por dez, por cem e por mil, transcendendo minha capacidade de resposta, forçando-me a inventar coisas como o programa *True Outspeak,* o *Seminário de Filosofa*[2] e outros projetos em andamento. E ainda não dou conta da demanda. As cartas continuam vindo, e o pedido que mais se repete é o de uma bibliografia filosófica essencial. É pedido impossível. O primeiro passo nessa ordem de estudos não é receber uma lista de livros, mas formá-la por iniciativa própria, na base de tentativa e erro, até que o estudante desenvolva uma espécie de instinto seletivo capaz de orientá-lo no labirinto das bibliotecas filosóficas. O que posso fazer, isto sim, é fornecer um critério básico para você aprender a discernir à primeira vista, entre os autores que falam em nome da filosofia, quais merecem atenção e quais seria melhor esquecer.

Tive a sorte de adquirir esse critério pelo exemplo vivo do meu professor, Pe. Stanislavs Ladusãns. Quando ele atacava um novo problema filosófico - novo para os alunos, não para ele -, a primeira coisa que fazia era analisá-lo segundo os métodos e pontos de vista dos filósofos que tinham tratado do assunto, em ordem cronológica, incorporando o espírito de cada um e falando como se fosse um discípulo fiel, sem contestar ou criticar nada. Feito isso com duas dúzias de filósofos, as contradições e dificuldades apareciam por si mesmas, sem a menor intenção polêmica. Em seguida ele colocava em ordem essas dificuldades, analisando cada uma e por fim articulando, com os elementos mais sólidos fornecidos pelos vários pensadores estudados, a solução que lhe parecia a melhor.

A coisa era uma delícia, para dizer o mínimo. Num relance, compreendíamos o sentido vivo daquilo que Aristóteles pretendera ao afirmar que o exame dialético tem de começar pelo recenseamento das "opiniões dos sábios" e tentar articular esse material como se fosse uma teoria única. Cada filósofo tem de pensar com as cabeças de seus antecessores, para poder compreender o *status quaestionis* - o estado em que a questão chegou a ele. Fora disso, toda discussão é puro abstratismo bocó, opinionismo gratuito, amadorismo presunçoso.

A conclusão imediata era a seguinte: a filosofia é uma *tradição* e a filosofia é uma *técnica.* Chega-se ao domínio da técnica pela absorção ativa da tradição e

absorve-se a tradição praticando a técnica segundo as várias etapas do seu desenvolvimento histórico.

Note-se a imensa diferença que existe entre adquirir pura informação, por mais erudita que seja, sobre as idéias de um filósofo, e levá-las à prática fielmente, como se fossem nossas, no exame de problemas pelos quais sentimos um interesse genuíno e urgente. A primeira alternativa mata os filósofos e os enterra num sepulcro elegante. A segunda os revive e os incorpora à nossa consciência como se fossem papéis que representamos pessoalmente no grande teatro do conhecimento. É a diferença entre museologia e tradição. Num museu pode-se conservar muitas peças estranhas, relíquias de um passado incompreensível. Tradição vem do latim *traditio,* que significa "trazer", "entregar". Tradição significa tornar o passado presente através da revivescência das experiências interiores que lhe deram sentido. A tradição filosófica é a história das lutas pela claridade do conhecimento, mas como o conhecimento é intrinsecamente temporal e histórico, não se pode avançar nessa luta senão revivenciando as batalhas anteriores e trazendo-as para os conflitos da atualidade.

Muitas pessoas, levadas por um amor exagerado à sua independência de opiniões (como se qualquer porcaria saída das suas cabeças fosse um tesouro), têm medo de deixar-se influenciar pelos filósofos, e começam a discutir com eles desde a primeira linha, isto quando já não entram na leitura armadas de uma impenetrável carapaça de prevenções.

Com o Pe. Ladusãns aprendíamos que, no conjunto, as influências se melhoram umas às outras e até as más se tornam boas. Incorporadas à rede dialética, mesmo as cretinices filosóficas mais imperdoáveis em aparência acabam se revelando úteis, como erros naturais que a inteligência tem de percorrer se quer chegar a uma verdade densa, viva, e não apenas acertar a esmo generalidades vazias.

Algumas regras práticas decorrem dessas observações:

1. Quando você se defrontar com um filósofo, em pessoa ou por escrito, verifique se ele se sente à vontade para raciocinar junto com os filósofos do passado, mesmo aqueles dos quais "discorda". A flexibilidade para incorporar mentalmente os capítulos anteriores da evolução filosófica é a marca do filósofo genuíno, herdeiro de Sócrates, Platão e Aristóteles. Quem não tem isso, mesmo

que emita aqui e ali uma opinião valiosa, não é um membro do grêmio: é um amador, na melhor das hipóteses um palpiteiro de talento. Muitos se deixam aprisionar nesse estado atrofiado da inteligência por preguiça de estudar. Outros, porque na juventude aderiram a tal ou qual corrente de pensamento e se tornaram incapazes de absorver em profundidade todas as outras, até o ponto em que já nada podem compreender nem mesmo da sua própria. Uma dessas doenças, ou ambas, eis tudo o que você pode adquirir numa universidade brasileira.

2. Não estude filosofia por autores, mas por problemas. Escolha os problemas que verdadeiramente lhe interessam, que lhe parecem vitais para a sua orientação na vida, e vasculhe os dicionários e guias bibliográficos de filosofia em busca dos textos clássicos que trataram do assunto. A formulação do problema vai mudar muitas vezes no curso da pesquisa, mas isso é bom. Quando tiver selecionado uma quantidade razoável de textos pertinentes, leia-os em ordem cronológica, buscando reconstituir mentalmente a história das discussões a respeito. Se houver lacunas, volte à pesquisa e acrescente novos títulos à sua lista, até compor um desenvolvimento histórico suficientemente contínuo. Depois classifique as várias opiniões segundo seus pontos de concordância e discordância, procurando sempre averiguar onde uma discordância aparente esconde um acordo profundo quanto às categorias essenciais em discussão. Feito isso, monte tudo de novo, já não em ordem histórica, mas lógica, como se fosse uma hipótese filosófica única, ainda que insatisfatória e repleta de contradições internas. Então você estará equipado para examinar o problema tal como ele aparece na sua experiência pessoal e, confrontando-o com o legado da tradição, dar, se possível, sua própria contribuição original ao debate.

É assim que se faz, é assim que se estuda filosofia. O mais é amadorismo, beletrismo, propaganda política, vaidade organizada, exploração do consumidor ou gasto ilícito de verbas públicas.

---

1 *Diário do Comércio,* 7 de maio de 2009.

2 V. www.seminariodefilosofia.org

Ainda os filósofos[1]

EXPRESSAR A experiência real em palavras é um desafio temível até para grandes escritores. Tão séria é essa dificuldade que para vencê-la foi preciso inventar toda uma gama de gêneros literários, dos quais cada um suprime partes da experiência para realçar as partes restantes. Se, por exemplo, você é Balzac ou Dostoiévski, você encadeia os fatos em ordem narrativa, mas, para que a narrativa seja legível, tem de abdicar dos recursos poéticos que permitiriam expressar toda a riqueza e confusão dos sentimentos envolvidos. Se, em contrapartida, você é Arthur Rimbaud ou Giuseppe Ungaretti, pode comprimir essa riqueza nuns poucos versos, mas eles não terão a inteligibilidade imediata da narrativa.

Essas observações bastam para mostrar que as idéias e crenças surgidas nas discussões públicas e privadas raramente se formam da experiência, pelo menos da experiência pessoal direta. Elas vêm de esquemas verbais prontos, recebidos do ambiente cultural, e formam, em cima da experiência pessoal, um condensado de frases feitas bastante desligado da vida. Se vocês lerem com atenção os diálogos socráticos, verão que a principal ocupação do fundador da tradição filosófica ocidental era dissolver esses compactados verbais, forçando seus interlocutores a raciocinar desde a experiência real, isto é, a falar daquilo que conheciam em vez de repetir o que tinham ouvido dizer. O problema é que, se você repete uma ou duas vezes aquilo que ouviu dizer, não apenas você passa a considerá-lo seu, mas se identifica e se apega àquele fetiche verbal como se fosse um tesouro, uma tábua de salvação ou o símbolo sacrossanto de uma verdade divina.

Para piorar as coisas, as frases feitas vêm muito bem feitas, em linguagem culta e prestigiosa, ao passo que a experiência pessoal, pelas dificuldades acima apontadas, mal consegue se expressar num tatibitate grosseiro e pueril. Há nisso um motivo dos mais sérios para que as pessoas prefiram antes falar elegantemente do que ignoram do que expor-se ao vexame de dizer com palavras ingênuas aquilo que sabem. Um dos resultados dessa hipocrisia quase obrigatória é que, de tanto alimentar-se de símbolos verbais sem substância de vida, a inteligência acaba por descrer de si mesma em segredo ou mesmo por proclamar abertamente a impossibilidade de conhecer a verdade. Como essa impossibilidade, por sua vez, é também um símbolo prestigioso nos dias que correm, ela serve de último e invencível pretexto para a fuga à única atividade mental frutífera, que é a busca da verdade na experiência real.

A própria palavra "experiência" já costuma vir carregada de uma nuance enganosa, pois se refere em geral a "fatos científicos" recortados a partir de métodos convencionais, que encobrem e acabam por substituir a experiência pessoal direta. Nessas condições, a discussão pública ou privada torna-se uma troca de estereótipos nos quais, no fundo, nenhum dos participantes acredita. É esse o sentido da expressão popular "conversa fiada": o falante compra fiado a atenção dos outros - ou a sua própria - e não paga com palavras substantivas o tempo despendido. (Sempre achei uma injustiça que as leis punissem os delitos pecuniários, mas não o roubo de tempo. O dinheiro perdido pode-se ganhar de novo - o tempo, jamais.)

De Sócrates até hoje, a filosofia desenvolveu uma infinidade de técnicas para furar o balão da conversa estereotipada e trazer os dialogantes de volta à realidade. *Zu den Sachen selbsí* - "ir às coisas mesmas" -, a divisa do grande Edmund Husserl, permanece a mensagem mais urgente da filosofia depois de vinte e quatro séculos. Ninguém mais que o próprio Husserl esteve consciente dos obstáculos linguísticos e psicológicos que se opunham à realização do seu apelo. Todo o vocabulário técnico da filosofia - e o de Husserl é dos mais pesados - não se destina senão a abrir um caminho de volta desde as ilusões da classe letrada até à experiência efetiva. A conquista desse vocabulário pode ser ela própria uma dificuldade temível, mas decerto não tão temível quanto os riscos de ficar discutindo palavras vazias enquanto o mundo desaba à nossa volta. Ao

incorporar-se à cultura ambiente como atividade academicamente respeitável, a própria filosofia tende a perder sua força originária de atividade esclarecedora e a tornar-se mais uma pedra no muro de artificialismos que se ergue entre pensamento e realidade.

---

1 *Diário do Comércio,* 27 de maio de 2009.

A consciência sem consciência[1]

TODOS NÓS, em momentos difíceis da vida, já tentamos nos explicar a alguém que não quer ou não pode nos compreender. O olhar do sujeito desliza de um lado para outro por trás de um véu opaco, sem atingir o foco do que pretendemos lhe mostrar; e, como não tem foco, não consegue articular num quadro coerente o que lhe dizemos. Ele apreende as palavras e até frases inteiras, mas as esvazia de sentido ou lhes atribui um sentido impróprio, deslocado da situação. É uma coisa irritante, às vezes desesperadora.

Também todos já vimos pessoas que, envolvidas elas próprias em dificuldades, não atinam com a encrenca em que se meteram. Ou permanecem alienadas, numa despreocupação suicida, ou se enervam e atemorizam, mas por motivos inventados que não têm nada a ver com o problema real.

Esses dois tipos de pessoas estão "conscientes", no sentido da neurofisiologia e da ciência cognitiva, mas não no sentido que a palavra "consciência" tem na vida real. A "consciência" que essas ciências estudam é a simples capacidade de notar estímulos. Elas não podem ir além desse ponto. Não podem distinguir entre o idiota que sente frio na pele e o homem sensível a quem a visão da neve sugere, num relance, o contraste entre a beleza da paisagem e o perigo a que o inverno expõe os pobres desabrigados.

Essa diferença, guardadas as proporções, é a mesma que existe entre os indivíduos dotados de sensibilidade musical e o doente de *tune deafness*. Esta expressão, para a qual não achei uma tradução unanimemente aceita em português (pode ser "privação melódica"), designa a pessoa que, embora sem

sofrer de nenhuma deficiência auditiva, simplesmente não consegue captar uma melodia. Ouve as notas separadas, mas não atina com a frase musical que compõem. Se o cantor desafina, ou o pianista toca um ré onde deveria entrar um fá, ela não nota a mínima diferença. Nos casos mais graves, o doente não consegue nem mesmo entender o que é música: não nota a mínima diferença entre os *Concertos de Brandemburgo* e o som das buzinas no tráfego congestionado. A doença é esquisita, mas não rara: segundo dados recentes, dois por cento das pessoas têm algum grau de *tune deafness.*

Victor Zuckerkandl, em *Sound and Symbol* (1956) - um livro esplêndido -, diz que essa diferença assinala a distinção específica da música, separando-a de todos os demais fenômenos acústicos. A música, em suma, tem não apenas ordem - o ruído de um motor também tem. Ela tem *significado:* aponta para algo que vai além dos elementos sonoros que a compõem. A distância entre ouvir sons e apreender uma melodia é a mesma que há entre ouvir palavras e compreender o que dizem - ou, pior ainda, entre compreender o mero sentido verbal das frases e reconhecer a que elas se referem na vida real.

Para complicar ainda mais as coisas, um estudo recente, que pretendia encontrar alguma explicação neurocerebral para a *tune deafness,* descobriu, para grande espanto dos pesquisadores, que, embora as pessoas afetadas por essa deficiência não percebam uma nota errada, seus cérebros registram a diferença com a mesma acuidade com que o faria o cérebro de Mozart. Elas ouvem a música perfeitamente bem, mas a ouvem - dizem os autores da pesquisa - "inconscientemente". Seus cérebros percebem a melodia: quem não a percebe são elas.[2]

Zuckerkandl, que morreu em 1965, não poderia esperar que sua teoria recebesse, meio século depois de publicada, uma confirmação tão eloquente. O que não lhe escapou foi a importância filosófica da sua descoberta, que, por ir na contramão das modas científicas, permaneceu quase desconhecida das classes letradas por muitas décadas (antes dos anos 90 só a vi citada em Henry Corbin, que a usava para explicar os estados místicos no esoterismo iraniano do século XIII - assunto que não é propriamente um sucesso de público).

A percepção da música, no fim das contas, requer o mesmo tipo de compreensão necessário para você apreender uma situação dramática complexa,

seja a sua própria, a de um interlocutor ou aquela que você lê em *Hamlet, Crime e Castigo, A Montanha Mágica* e assim por diante. Ora, para explicar o fato de que o cérebro registre uma sensação de frio, os cientistas são obrigados a decompor esse fenômeno banal numa série de processos neurobiológicos incrivelmente complexos. Nem esses processos estão ainda bem explicados, mas, como o sonho da ciência materialista é poder reduzir a eles a consciência inteira, explicando-a como "produto" do cérebro, muitos adeptos do materialismo agem como se já tivessem operado a redução e fornecido para ela as provas mais cabais e irretorquíveis, daí concluindo que a consciência, como tal, nem mesmo existe: é apenas uma função cerebral entre outras. Isso é charlatanismo, evidentemente, mas as fontes que o inspiram vem ainda de mais baixo do que o charlatanismo puro e simples.

Notem bem: além daquela diferença assinalada pelo fato da *tune deafness,* a consciência tem ainda um segundo traço distintivo, que a separa de qualquer outro fenômeno conhecido no universo. Não importa do que você esteja falando, o milagre da linguagem abstrata permite que você se refira aos objetos não só sem necessidade de que eles estejam presentes fisicamente, mas sem necessidade de que você pense neles como coisas reais. Você pode até substituir o mero conceito abstrato deles por um sinal algébrico e continuar raciocinando a respeito sem nem se lembrar dos seus correspondentes reais, seguro de que, no fim do raciocínio, se formalmente correto, você encontrará conclusões que se aplicarão tim-tim-por-tim-tim a esses correspondentes. Se não fosse isso, não poderiam existir computadores. No entanto, nada de parecido se dá com a consciência. Você não pode falar dela sem que ela esteja presente e em ação naquele mesmo instante. O verdadeiro discurso sobre a consciência tem, ao contrário, o dom de intensificar a consciência no instante mesmo em que você raciocina a respeito dela, como uma luz que, tão logo acesa, acende uma série de outras automaticamente e ilumina o recinto inteiro. Esse é o sentido em que se fala de "consciência" na vida real. Esse discurso exige a presença do falante consciente e responsável que se assume como presente no ato mesmo em que discorre. Se, em contrapartida, você reduz a consciência a um fenômeno genérico, do qual possa falar como coisa externa, o objeto escapa instantaneamente do seu horizonte de consciência, e eis que você já não está falando sobre a consciência efetivamente existente, mas só sobre algum

mecanismo ou aspecto dela em particular, perfeitamente inexistente em si mesmo. Consciência, no sentido forte da palavra, é autoconsciência atual, responsável - é algo que só pode existir no indivíduo real, presente, atuante. Consciência genérica, abstrata, é um puro fetiche lógico. Se algum dia descobrirem como o cérebro produz esse fetiche, a consciência continuará inexplicada. O esforço redutivista, no caso, não tem o mínimo alcance científico real. É apenas um engodo hipnótico, um instrumento de controle totalitário da sociedade.

---

1 *Diário do Comércio,* 13 de março de 2009.

2 V. Allen Braun et al., "Tune Deafness: Processing Melodic Errors Outside of Conscious Awareness as Reflected by Components of the Auditory ERP", em www.plosone.org/article/info:doi/10.1371/journal.pone.0002349.

A ciência contra a razão[1]

AQUILO QUE HOJE se chama orgulhosamente "ciência", pretendendo-se com isso designar a instância última e suprema no julgamento de todas as questões públicas e privadas, nem é uma entidade univocamente reconhecível, nem muito menos um conhecimento que tenha em si seu próprio fundamento.

A possibilidade da existência de algo como a "ciência" repousa numa variedade de pressupostos que nem podem ser eles próprios submetidos a teste "científico", nem muito menos fornecem qualquer base racional para dar à dita "ciência" a autoridade da última palavra não só nas questões gerais da existência humana, mas até no próprio domínio especializado de cada área científica em particular.

Só para dar um exemplo elementar, sem as palavras "sim" e "não" nenhum raciocínio lógico é possível. Nenhuma ciência pode nos dizer o que elas significam. Toda a lógica formal baseia-se nessas duas palavras, e a própria lógica formal não pode defini-las. Qualquer definição lógico-formal que se ofereça para elas será sempre puramente tautológica, nada dizendo em si mesma e baseando enfim toda a sua compreensão no apelo à experiência pessoal do ouvinte ou leitor. Se dizemos, por exemplo, que o sentido de "sim" é anuência, concordância, aceitação, etc, nada afirmamos exceto que dizer sim é dizer sim. Do mesmo modo, o "não" não pode ser definido como rejeição, impugnação, etc., pela simples razão de que o sentido dessas palavras consiste precisamente em dizer não. O único significado possível da palavra "sim" é o da responsabilidade moral integral que uma pessoa assume ao declarar alguma coisa. Essa responsabilidade, por sua vez, subdivide-se em graus que vão desde a disposição absoluta de morrer pelo que se

diz até a mera aceitação provisória de uma hipótese para fins de argumentação, portanto também de refutação. O mesmo acontece com o "não". Não há como definir essas palavras senão mediante o apelo à responsabilidade pessoal tal como aparece no autoconhecimento subjetivo. Isso quer dizer, simplesmente, que todo emprego puramente lógico-formal desses termos, amputado da sua raiz na experiência moral humana, é apenas um uso convencional e hipotético que não permite distinguir se, no fim das contas, o "sim" quer dizer "sim" ou "não" e o "não" quer dizer "não" ou "sim".

Fenômeno idêntico acontece com inúmeros outros termos usados no raciocínio científico, como por exemplo "igualdade", "diferença", "causa", "relação", etc. Nenhuma ciência pode definir esses termos e também não o pode a metodologia científica se tomar como pressuposto a validade do conhecimento científico em vez de fundamentá-lo desde suas raízes. Podemos, é claro, fixar significados lógico-formais para essas palavras, bem como para muitas outras, mas somente como um recorte convencional operado em cima daquilo que elas significam na experiência humana responsável.

Também não teria sentido imaginar que essa dificuldade afeta apenas a expressão do conhecimento científico em palavras e não a substância mesma desse conhecimento. Ou os termos usuais da linguagem científica expressam o conteúdo mesmo e a própria estrutura do conhecimento científico, ou este último é em si um conhecimento indizível e místico cuja tradução em palavras permanece sempre externa, aproximativa e imperfeita.

Em suma, o conhecimento científico - e mais ainda aquilo que hoje se entende popularmente como tal - é uma subdivisão especializada da capacidade racional geral e tem nela o seu fundamento, não podendo julgá-la por seus próprios critérios. O que aqui se entende como "razão" não se resume também às capacidades usuais da linguagem coerente e do cálculo, pois ambas essas capacidades também não passam de especializações de uma capacidade mais básica. A razão é, em primeiro lugar, a capacidade de abrir-se imaginativamente ao campo inteiro da experiência real e virtual como uma totalidade e de contrastar essa totalidade com a dimensão de infinitude que a transcende imensuravelmente. O finito e o infinito são as primeiras categorias da razão, e não me refiro aos equivalentes matemáticos desses termos, que são apenas as traduções deles para

um domínio especializado. Dessa primeira distinção surgem inúmeras outras como inclusão e exclusão, limitado e ilimitado, permanência e mudança, substância e acidente e assim por diante. Sem essa imensa rede de distinções e inclusões que constitui a estrutura básica da razão, o método científico seria um nada. É ainda mais estúpido imaginar que, uma vez formado historicamente, o método científico se tornou independente da razão e pode prescindir dela ou julgá-la segundo seus próprios critérios. É a razão, e não o método científico, que confere sentido ao próprio discurso científico, o qual por sua vez não pode dar conta dela no mais mínimo que seja. A "ciência" não pode jamais ser a autoridade última em nenhum assunto exceto dentro dos limites que a razão lhe prescreva, limites estes que por sua vez continuam sujeitos à crítica racional a qualquer momento e em qualquer circunstância do processo científico.

O objeto da razão é a experiência humana tomada na sua totalidade indistinta, só limitada pelo senso da infinitude. O objeto da ciência é um recorte operado convencionalmente dentro dessa totalidade, recorte cuja validade não pode ser senão relativa e provisória, condicionada sempre à crítica segundo as categorias gerais da razão que transcende infinitamente não só o domínio de cada ciência em particular, mas o de todas elas em conjunto.

Afinal, como se constitui uma ciência? Supõe-se que determinado grupo de fenômenos obedece a certas constantes e em seguida se recortam amostras dentro desse mesmo grupo para averiguar, mediante observações, experiências e medições, se as coisas se passam como previsto na hipótese inicial. Repetida a operação um certo número de vezes, busca-se articular os seus resultados num discurso lógico-dedutivo, estruturando a realidade da experiência na forma de uma demonstração lógica, evidenciando, ao menos idealmente, a racionalidade do real. Tudo isso é impossível sem as categorias da razão, obtidas não desta ou daquela experiência científica, nem de todas elas em conjunto, mas do próprio senso da experiência humana como totalidade ilimitada.

A experiência humana tomada como totalidade ilimitada é a mais básica das realidades, ao passo que o objeto de cada ciência é uma construção hipotética erigida dentro de um recorte mais ou menos convencional dentro dessa totalidade. Essa construção nada vale se amputada do fundo desde o qual se constituiu. O apego à autoridade da "ciência", tal como hoje se vê na maior parte

dos debates públicos, não é senão a busca de uma proteção fetichista, socialmente aprovada, contra as responsabilidades do uso da razão.

O mais evidente sintoma disso é a facilidade, a trêfega e saltitante mudança de canal com que os porta-vozes da "ciência" transitam das atenuações relativistas e desconstrucionistas, para as quais todos os discursos são válidos de algum modo, às proclamações absolutistas de "fatos científicos" imunes a toda discussão, tão sagrados que seus contestadores devem ser excluídos do meio universitário e expostos à execração pública. O culto da "ciência" começa na ignorância do que seja a razão e culmina no apelo explícito à autoridade do irracional.

---

1 *Diário do Comércio,* 7 de janeiro de 2009.

A ilusão corporalista[1]

O QUE SEPARA da humanidade normal os abortistas, gayzistas, globalistas, marxistas, liberais materialistas e outras criaturas afetadas de mentalidade revolucionária não é uma questão de opinião ou crença: é uma diferença mais profunda, de ordem imaginativa e afetiva.

Aristóteles já ensinava - e a experiência de vinte e quatro séculos não cessa de confirmar - que a inteligência humana não forma conceitos diretamente desde os objetos da percepção sensível, mas desde as formas conservadas na memória e alteradas pela imaginação. Isso quer dizer que aquilo que escape dos limites do seu imaginário será, para você, perfeitamente inexistente. O imaginário, por sua vez, não reflete somente as disposições do indivíduo, mas os esquemas linguísticos e simbólicos transmitidos pela cultura. A cultura tem o poder de moldar o imaginário individual, ampliando-o ou circunscrevendo-o, tornando-o mais luminoso ou mais opaco.

O imaginário da espécie humana quase inteira, ao longo dos milênios, foi formado por influências culturais que a convidavam a conceber o universo físico como uma parte, apenas, da realidade total. Para além do círculo da experiência imediata, existia uma variedade de outras dimensões possíveis, ocupando o território imensurável entre o infinito e o finito, a eternidade e o instante que passa.

A partir do momento em que o universo cultural passou a girar em torno da tecnologia e das ciências naturais, com a exclusão concomitante de outras perspectivas possíveis, era inevitável que o imaginário das multidões fosse se

limitando, cada vez mais, aos elementos que pudessem ser expressos em termos da ação tecnológica e dos conhecimentos científicos disponíveis. Gradativamente, tudo o que escape desses dois parâmetros vai perdendo força simbolizante e acaba sendo reduzido à condição de "produto cultural" ou "crença", sem mais nenhum poder de preensão sobre a realidade. O empobrecimento do imaginário é ainda agravado pela crescente devoção pública ao poder da ciência e da tecnologia, depositárias de todas as esperanças e detentoras, por isso mesmo, de toda autoridade. Isso não quer dizer que as dimensões supramateriais desapareçam de todo, mas elas só se tornam acessíveis ao imaginário popular quando traduzidas em termos de simbologia tecnológica e científica. Daí a moda da ficção científica, dos extraterrestres e dos deuses astronautas. Mas é claro que essa tradução não é uma verdadeira abertura para as dimensões espirituais, e sim apenas a sua redução caricatural à linguagem do imediato e do banal.

Uma das consequências disso é que o corpo, milenarmente compreendido como um aspecto entre outros na estrutura da individualidade, passou a ser não apenas o seu centro, mas o limite último das suas possibilidades. Aquelas potências do ser humano que só aparecem quando ele é confrontado com a dimensão da infinitude e da eternidade tornam-se absolutamente inacessíveis e passam a ser explicadas como "crenças culturais" de épocas extintas, com a conotação de atraso e barbarismo. Daí, também, que as mais hediondas realizações da sociedade tecnológica, como a guerra total e o genocídio, tenham de ser explicadas, de maneira invertida e totalmente irracional, como resíduos de épocas incivilizadas em vez de criações originais e típicas da nova cultura. O "formador de opinião" dos dias que correm é incapaz de perceber a diferença específica entre o totalitarismo moderno e as formas imensuravelmente mais brandas de tirania e opressão conhecidas na antiguidade e na Idade Média. Para ele, o Gulag e Auschwitz são a mesma coisa que a Inquisição. Quando lhe demonstramos que as formas extremas de controle totalitário da conduta individual eram perfeitamente desconhecidas em toda parte antes do século XIX, ele sente aquele mal-estar de quem vê o chão abrir-se sob seus pés. Então muda de conversa imediatamente ou nos amaldiçoa como fanáticos fundamentalistas.

---

1 *Jornal do Brasil*, 4 de dezembro de 2008.

Ainda a ilusão corporalista[1]

O APEGO COGNITIVO ao corpo, que as velhas doutrinas hindus já ensinavam ser a base de toda ilusão e de todo erro, tornou-se obrigatório ao ponto de que as pessoas consideram seus corpos uma "propriedade", sobre a qual têm todos os direitos. Em vão lhes mostramos que a propriedade material tem como pressuposto a existência física do proprietário; que o corpo, portanto, não pode ser uma propriedade porque é a condição prévia para a existência de propriedade. Mais ainda, o corpo só poderia ser entendido como propriedade caso se admitisse a existência do proprietário para além e para fora dele. Chamar o corpo de "propriedade" (e mesmo assim não jurídica, mas apenas lógica) faz sentido na perspectiva hindu ou cristã, para as quais a existência da individualidade transcende a do corpo - mas não faz sentido nenhum para a própria perspectiva materialista que, paradoxalmente, a toma como dogma inabalável. Se você acredita que o corpo é tudo, ele não pode ser sua propriedade: ele é a sua substância, ele é você mesmo. A loucura aí é levada ao extremo no caso das abortistas, que acreditam que tudo o que está dentro do corpo delas lhes pertence, como se o feto, por sua vez, nada tivesse dentro do seu próprio corpo e não fosse por sua vez, nessa lógica, proprietário de si mesmo.

O tremendo potencial de ação desencadeado pelo advento da tecnologia e da ciência natural modernas no campo da corporalidade legitimou a tal ponto a ilusão do corpo como centro e limite último da individualidade, que a noção mesma de continuidade biográfica dos indivíduos acaba por se tornar dificilmente concebível exceto como "estrutura narrativa" totalmente artificial e sem conexão

com a realidade. Giordano Bruno já previa isso: neguem a dimensão espiritual, dizia ele, e acabarão se negando a si mesmos.

O fenômeno, que despontou na literatura de ficção no começo do século XX, é hoje bastante visível na prática da historiografia. Para o historiador antigo, usar recursos narrativos de romance ou teatro num livro de História provava apenas que o real se apreende como aspecto do possível, coisa que Aristóteles já explicava na *Poética*. Para os historiadores "pós-modernos", prova que a realidade não existe, que tudo é ficção e "imposição de narrativas" (curiosamente, sem prejuízo de que essa imposição espere ter efeitos reais na política).

Junto com a continuidade biográfica, desaparece o senso da responsabilidade individual por qualquer ação que o indivíduo, decorridos alguns anos, já não "sinta" corporalmente como sua. O fato, por exemplo, de que os comunistas sejam os maiores assassinos de comunistas e no entanto vivam com medo da agressão externa, sem perceber que o perigo maior vem deles mesmos, é um dos casos mais notáveis de alienação psicótica que resultam do empobrecimento do imaginário.

A redução do campo da experiência humana às dimensões manipuláveis pela ciência e pela tecnologia é totalmente incompatível com a estrutura da realidade, onde a existência do infinito, da eternidade e do incognoscível não é, de maneira alguma, uma situação provisória que o "avanço da ciência" possa vir a superar amanhã ou depois, mas um dado positivo permanente, que uma vez suprimido só pode resultar em deformações psicóticas e infantilismos grotescos, como o de tomar a mera esperança de provas científicas futuras como prova atualmente válida e incontestável.

Mas o puerilismo epidêmico dos intelectuais materialistas chega mesmo ao cúmulo no instante em que o dr. Richard Dawkins, rejeitando como bárbaras as doutrinas tradicionais das religiões - e, junto com elas, a tradição filosófica inteira de Sócrates a Leibniz - explica a origem da vida como possível intervenção de... deuses astronautas.[2]

---

1 *Jornal do Brasil*, 11 de dezembro de 2008.

2 Não perca o patético depoimento dele no filme de Ben Stein, *Expelled: No Intelligence Allowed*. V. www.expelledthemovie.com.

Meditação do Dia de Ação de Graças[1]

O Dia de Ação de Graças, que se festeja desde o século XVI mas foi instituído como data oficial por George Washington, é um dos últimos motivos remanescentes para os EUA não se tornarem de vez uma nação de meninos mimados odientos, empenhados em vingar-se de seus benfeitores. Malgrado as tentativas de inocular neles a amargura e a revolta, em geral os americanos continuam gratos de viver num país tão rico e generoso, de modo que em seus corações o sentimento de amor a Deus se mescla indissoluvelmente com o amor à pátria. Nos EUA, é às vezes difícil saber onde termina a religião e onde começa o civismo. Instituindo o *anksgiving Day* em 3 de outubro de 1789, George Washington escreveu: "É dever de todas as nações reconhecer a providência de Deus Todo-Poderoso, obedecer à Sua vontade, ser gratas aos Seus benefícios e humildemente implorar Sua proteção e favor." Essas palavras já respondiam antecipadamente àqueles que negam a origem judaico-cristã das instituições políticas americanas.

Como alguns amigos americanos me pediram que celebrasse o *anksgiving* com eles escrevendo umas linhas sobre o sentimento de gratidão, decidi tomar como ponto de partida o que pode haver de menos cristão ou judaico: as idéias do filósofo Peter Singer, o professor de Princeton que não vê grande diferença entre matar uma galinha para comê-la e estrangular um bebê para jogá-lo no lixo.

A ética do prof. Singer é baseada num conjunto de argumentos bem simples e razoáveis:

1. Causar sofrimento é indiscutivelmente um mal.

2. Causamos necessariamente sofrimento aos animais quando os matamos e comemos.

3. Não há nenhuma prova de que a sobrevivência de um animal à custa do sofrimento de outro seja um bem.

4. Vivemos, portanto, do mal, sobretudo quando pretendemos ver na nossa própria sobrevivência à custa dos outros um bem.

5. Se somarmos ao sofrimento que causamos ao reino animal o mal que nos infligimos uns aos outros desde a origem dos tempos, veremos que o mal impera no mundo em quantidades tais que não sobra nenhuma razão plausível para supor que um Deus bom tenha criado tudo isso.

À primeira vista, não há como refutar esses argumentos. Ao contrário, tudo o que podemos fazer é aceitá-los e prosseguir raciocinando com base neles, em busca de uma ética que não feche os olhos à dura realidade que eles expressam.

Desde logo, não há nenhuma prova de que os vegetais não sofram tanto quanto os animais quando os arrancamos do solo, cortamos, assamos e comemos. Desde a publicação de *e Secret Life of Plants* de Peter Tompkins e Christopher Bird em 1973, até o estudo mais recente de Anthony Trewavas, *"Green plants as intelligent organisms"* (2005), têm-se acumulado indícios de que as plantas possuem algumas habilidades cognitivas e afetivas. É verdade que nem toda a comunidade científica aceita essas provas, mas o simples fato de que a discussão se arraste sem conclusões unânimes nos impõe por sua vez a conclusão de que seria uma temeridade afirmar, sem mais, que comer vegetais é um ato moralmente inofensivo.

Muito menos existem provas de que alimentar-se exclusivamente de vegetais torna os seres humanos melhores ou menos violentos. Adolf Hitler era vegetariano, e a história da mais vegetariana das civilizações, a indiana, é um cortejo de horrores que prossegue no século XX com o massacre de muçulmanos pelos hindus quando da independência da Índia e com a matança sistemática de cristãos hoje em dia.

De um ponto de vista singeriano, portanto, nenhum ser vivo - animal ou vegetal - pode moralmente ser trucidado e comido pelas criaturas humanas. Isso equivale a afirmar que comer, no sentido mais geral da palavra, é um pecado e um crime. Mas, se todo mundo houvesse se refreado de cometer esse crime desde o começo da história humana, não haveria história humana nenhuma e não

estaríamos aqui discutindo esse adorável assunto. A conclusão inapelável que se segue é que, no sentido mais geral, a vida humana é um pecado e um crime - conclusão que a própria Bíblia subscreve sob o nome de "a Queda".

Não há, pois, uma oposição formal entre o cristianismo e as idéias do prof. Singer. O que há é uma diferença de escala, pois o prof. Singer baseia toda a sua ética na observação do que se passa no mundo material submetido a determinações quantitativas, entre as quais a necessidade de alimentos, ao passo que a Bíblia inclui a totalidade desse mundo no quadro imensuravelmente maior da infinitude divina.

Não é preciso ser muito inteligente para compreender que tudo aquilo que é quantitativo e finito, ainda que imensamente grande, está contido no infinito como um grão de areia no fundo do oceano. O infinito não tem limitações de espécie alguma e é, ao mesmo tempo, a única coisa que tem de existir necessariamente. Pretender que o universo quantitativo e finito seja a medida última da realidade é autocontraditório, pois uma coisa só termina onde faz fronteira com outra, de modo que a idéia mesma de finitude supõe a existência do infinito para além do finito. O universo finito está submetido à Segunda Lei da Termodinâmica, ou entropia, não tendo como subsistir se não for continuamente realimentado e regenerado pelo infinito. Mais ainda, o infinito não pode nem mesmo ser considerado só do ponto de vista quantitativo, pois a quantidade é em si mesma uma limitação. O infinito transcende todas as determinações quantitativas e só pode ser concebido como uma pletora de qualidades positivas ilimitadas, o Supremo Bem de que falava Platão. Nenhum argumento racionalmente defensável pode ser apresentado contra a existência do Supremo Bem, pois todos resultam em atribuir infinitude àquilo que eles mesmos admitem como finito. O Supremo Bem é, ao mesmo tempo, a Suprema Realidade.

Vistos na escala do infinito, todos os males do mundo finito, por imensos que sejam, são anulados no mesmo instante. Não se pode conceber uma única privação ou limitação que, na escala do infinito, não esteja compensada automaticamente pela profusão ilimitada das qualidades correspondentes.

A Bíblia descreve a Queda, precisamente, como o instante em que os seres humanos perderam de vista a escala da infinitude, passando a considerar o mundo finito como o horizonte último da realidade e, por isso mesmo, as coisas finitas

como o objeto exclusivo dos seus desejos. As constantes menções pejorativas do discurso religioso aos "desejos carnais" evocam popularmente a atração entre os sexos, mas essa atração não pode ser boa nem má em si mesma, pois ela tanto pode significar a obsessão pela posse sexual de um corpo determinado quanto a abertura para o desejo do amor infinito por trás da sua concretização temporária na afeição entre dois seres humanos. Segundo o clássico *Dicionário Etimológico* de Ernout e Meillet, a palavra "carne", do latim *caro,* vem de uma raiz osco-úmbria que significa "cortar" ou "fazer em partes", a qual subsiste de maneira mais clara no grego *karenai,* no irlandês *scaraim* e no lituano *skiriu,* todos com o sentido de "cortar" ou "separar", bem como no próprio latim *curtus*, que originou os termos portugueses "cortar", "curto" e, por fim, "castrar". O desejo carnal que a Bíblia condena é a afeição hipnótica pelo bem terreno amputado, cortado, separado da sua raiz na infinitude. É o desejo cego de uma coisa ilusória que só pode resultar, por sua vez, na separação entre a consciência humana e o fundo divino da realidade - um fenômeno que condensa em si as características de alienação, ou afastamento, e de castração ou autocastração espiritual. A castração consiste na perda da capacidade gerativa, portanto também regenerativa. Na escala do infinito, tudo aquilo que é consumido, perdido, extinto ou gasto no domínio da matéria e do tempo é instantaneamente reconquistado e recriado na eternidade. A eternidade é a infinita regeneração de tudo. Tudo aquilo que entrou na existência por um momento, ainda que brevíssimo, não pode nem voltar a existir no tempo nem desaparecer da eternidade: o que um dia foi "ser", não pode voltar ao "nada", porque o nada nunca foi. Considerado no entanto em si mesmo, separado do infinito, o mundo finito é o mundo da contínua extinção, o mundo da entropia. A castração espiritual consiste em perder o sentido da regeneração perpétua, por meio do corte entre o finito e o infinito - a prisão no mundo da "carne". Nesse mundo, um simples pé de alface que você coma é uma perda irreparável. Bilhões de galinhas, carneiros, vacas e porcos sacrificados em vão na mesa da espécie humana são provas sangrentas da universalidade do mal e do absurdo.

O prof. Singer tem toda a razão no que concerne ao mundo finito. Mas, curiosamente, em vez de voltar-se em seguida com gratidão para o infinito que tudo cura e regenera, ele usa o mal do mundo finito como prova da inexistência do infinito. Isto não faz sentido, já que o finito não pode sequer ser concebido em

si mesmo como totalidade sem referência ao infinito. Quer dizer: o prof. Singer condena o mundo finito no instante mesmo em que o glorifica como realidade última, suprimindo o infinito. Mas, como vimos, é essa mesma supressão que torna o mundo finito mau e insuportável, uma imagem do inferno. O prof. Singer tranca-nos no inferno e depois nos acusa de viver no inferno.

Seus argumentos contra o mundo finito são verdadeiros, mas, na escala do infinito, tornam-se banais e irrelevantes. Nossa existência só tem sentido e valor quando reconhecemos a limitação do finito e, erguendo os olhos ao infinito, admitimos que essas limitações são também limitadas, passageiras e, em termos absolutos, ilusórias: só a infinitude divina é real de pleno direito - e é ela que torna a nossa vida possível, suportável e cheia de sentido, ao contrário do festival macabro de inter-devoração que nos descreve o Prof. Singer. O sentimento de gratidão à infinitude divina não é um ritual religioso, embora possa sê-lo também: ele é, na base, a única atitude sensata dos seres humanos que reconhecem a estrutura da realidade e não se deixam hipnotizar por pesadelos demoníacos, mesmo que venham de Princeton. Dar graças ao Senhor é obrigação de todas as criaturas pensantes e de todas as nações.

---

1 *Diário do Comércio,* 28 de novembro de 2008.

O filósofo predileto dos incapazes[1]

FAZENDO ECO ao consenso da intelectualidade esquerdista, o *Nou el Observateur* apresenta Alain Badiou como *"l'un des plus grands noms de la philosophie mondiale"*. Mas é óbvio que ele não é um filósofo de maneira alguma, apenas um demagogo comunista da mais baixa espécie, uma reencarnação atrofiada do pior Jean-Paul Sartre, sendo aplaudido como filósofo justamente por isso. Nada caracteriza mais acentuadamente a mídia mundial desde os anos 60 do que seu ódio visceral à filosofia, sua necessidade compulsiva de substituí-la por algum simulacro idiota apropriado à política do dia. Na primeira década do século XX, os jornais aceitavam como filósofos representativos aqueles que os estudiosos de filosofia apontassem como tais. Depois a mídia adotou seus próprios critérios e, em vez de divulgar a alta cultura, passou a moldá-la a seu belprazer. Foi aí que tipos como Badiou se tornaram filósofos eminentes, enquanto a filosofia de verdade virou um segredo esotérico, reservado a um pequeno círculo de *highbrows*.

Tal como Sartre, Badiou não toma como ponto de partida uma pergunta, uma dúvida, um desejo de esclarecimento e fundamentação, mas a expressão histérica de uma preferência dogmática injustificada e injustificável, recobrindo-a em seguida de floreios retóricos tecidos com vocabulário filosófico, mas carentes do mínimo senso analítico e autocrítico que precisariam para ser admitidos até mesmo como trabalhos escolares de filosofia.

O dogma essencial da doutrina Badiou é aquele alardeado por Jean-Paul Sartre: "Todo anticomunista é um cão." Se me ocorre a idéia de que todo comunista é

uma hiena, não tomo isso como premissa, mas como mero resumo figurativo de exposições históricas fartamente documentadas e análises críticas que não deixam margem para nenhuma conclusão mais suave. O dogma de Sartre-Badiou, ao contrário, é um aviso pregado na porta para informar aos visitantes que qualquer tentativa de análise crítica será repelida mediante gritos de horror. A fuga à análise crítica, em Sartre, era puro fingimento maquiavélico, mas em Badiou ela expressa uma genuína incapacidade. Sartre, quando se fazia de fanático, tinha para isso um pretexto intelectualmente sofisticado: sua teoria do primado da existência sobre a essência justificava tomadas de posição irracionais como um esforço para "existir" - numa linha bem parecida, no fundo, com o arbitrário "decisionismo" de Carl Schmitt, que justificava as políticas do *Führer* com a mesma cara-de-pau com que o autor de *A Náusea* justificava as de Stalin, tornando-se nauseabundo ele próprio. Badiou não precisa de nada disso. Sua adesão passional ao comunismo é um princípio autofundante, desnecessitado de qualquer justificação, mesmo simulada. É o axioma fundamental, e dele deduz-se tudo o mais que o tagarela incansável venha a dizer sobre o que quer que seja.

Numa de suas mais célebres conferências,[2] ele toma o comunismo como "uma hipótese" em vias de realização - e, com a habilidade filosófica de um mau aluno de ginásio, compara as belezas dessa hipótese, não à hipótese contrária, democrático-capitalista, porém às más qualidades reais que ele crê enxergar no capitalismo existente, ao passo que os males do comunismo real não precisam entrar na comparação porque a hipótese - por hipótese - já os absorveu e santificou nas suas futuras belezas hipotéticas. A estrutura do raciocínio, em si, é a de um fingimento histérico que tenta camuflar sua própria irracionalidade mediante invectivas furiosas que dissuadem o ouvinte de cobrar do pretenso filósofo os deveres mínimos da racionalidade filosófica. Admito que seja uma técnica, mas é uma técnica de charlatão.

Mais charlatanescamente ainda, ele condena a violência policial sangrenta do regime soviético não por ser imoral em si, mas por "não ter conseguido salvar da inércia burocrática" o regime comunista. Ele apela, sob esse ponto de vista, à doutrina de Mao Dzedong segundo a qual "o movimento" deve prevalecer sobre a hierarquia estática do Partido. Reconhecendo que esta teoria também descambou em violência, ele se esquece de observar que foi violência três ou quatro vezes

maior que a dos soviéticos, revelando-se um remédio mais letal do que a doença e desqualificando-se, *ipso facto,* como crítica válida ao descalabro soviético. Empinando o narizinho para fazer-se de moralmente superior ao "comunismo de Estado" soviético, ele faz a apologia do maio de 68, quando "a sociedade civil", em vez do Partido, tomou a iniciativa de tentar estrangular a burguesia. Mas no regime soviético quem mandava não era o Estado, era o Partido, do qual o Estado era apenas um instrumento maleável. E que é a "sociedade civil organizada" senão a versão renovada, gramsciana, do Partido? Em suma, contra os males do Partido, Badiou sugere como remédio... o Partido.

A coisa é de um primarismo digno do dr. Emir Sader, e não é de espantar que ela termine pela proclamação de um inalterado amor irracional àquilo que não se pode justificar racionalmente.

Comparar ideais com ideais, fatos com fatos, e não os belos ideais de um lado com os fatos supostamente deprimentes do outro, é o princípio elementar, já não digo da filosofia, mas de qualquer atividade intelectual, mesmo rudimentar, que se pretenda honesta. Esse preceito está infinitamente acima da capacidade de Alain Badiou. Por isso mesmo é que entidades dedicadas à imbecilização universal, como o são hoje em dia os órgãos da grande mídia, o consagram como um eminente filósofo. Ele é o filósofo daqueles que, por inépcia congênita ou safadeza adquirida, estão condenados a jamais saber o que é filosofia. ※

---

1 *Diário do Comércio,* (editorial), 6 de setembro de 2008.

2 V. www.alainindependant.canalblog.com/archives/2007/11/11/6847208.html

Conhecimento e controle[1]

NUM DOS ÚLTIMOS números da *Prospect*, Ian Stewart, professor de matemática na Universidade de Warwick, observa que os computadores tornaram possível construir demonstrações matemáticas que se estendem por milhões e milhões de páginas, subtraindo-se ao controle humano. Acreditar nessas provas - ou negá-las - será um salto no escuro: o hiperdesenvolvimento da racionalidade matemática ameaça desembocar na total irracionalidade. Será, pergunta Stewart, "a morte da prova"? Muitos dizem "sim"; ele se alinha com os que dizem "não" - mas, é claro, uma vez colocada a questão nesses termos, a prova da resposta teria de prolongar-se por alguns milhões de páginas.

O problema, porém, não está na dificuldade da resposta: está na questão mesma. Quem disse que a racionalidade humana pode ser incrementada mediante o aprimoramento da técnica lógico-matemática? Esta última consiste essencialmente da silogística, ou combinação de duas premissas para obter uma conclusão. Vários silogismos em sequência formam uma cadeia dedutiva, ou demonstração.

As normas básicas dessa arte foram lançadas por Aristóteles e bastaram para as necessidades gerais da mente humana durante uns 2.300 anos. Foi a partir da segunda metade do século XIX que alguns estudiosos acharam conveniente preencher os hiatos, de modo que o raciocínio fosse contínuo, sem saltos intuitivos. Para facilitar o empreendimento, trocaram a linguagem verbal da lógica clássica pela simbolização matemática. Isso acelerava a construção das

cadeias dedutivas e permitia a mecanização do raciocínio, antecipando os computadores.

Com o advento dos computadores, o processo tornou-se ainda mais rápido - tão rápido que permitia montar em poucos segundos demonstrações tão complexas que a mente humana já não as podia acompanhar. O projeto de tornar as demonstrações mais precisas e confiáveis acabou por torná-las impossíveis de conferir. É confiar nos computadores ou desistir de provar o que quer que seja.

Isso é alarmante só em aparência. Qualquer instrumento que se descubra ou invente, afinal, só existe precisamente para desempenhar alguma função com mais eficácia do que o ser humano poderia fazê-lo diretamente com os meios de que a natureza o dotou. O primeiro sujeito que teve a idéia de montar um cavalo só obteve nisso algum sucesso porque era mais rápido andar a cavalo do que a pé. As roupas só continuam sendo usadas há milênios porque protegem mais do que a pele.

O problema é que é muito incômodo você alimentar um computador com umas dúzias de milhares de premissas e dois segundos depois ele devolver a você uma conclusão pronta sem que você possa ter a menor idéia do trajeto que ele percorreu. Você se sente como se estivesse consultando um oráculo. Isso não seria nem um pouco desconfortável, é claro, se além da solução do problema você não desejasse também ter o controle da situação. E a desgraça é que os primeiros lógico-matemáticos se meteram nisso justamente com a esperança idiota de obter maior controle da situação. Como todos os cientistas modernos, eles não estavam interessados em conhecimento propriamente dito, mas em poder. *"Savoir pour prévoir, prévoir pour pou oir",* era a divisa de Auguste Comte. Eles queriam construir um Golem, mas um Golem obediente. O Golem, uma vez crescidinho, já não podia concordar com isso.

Toda técnica tem seus inconvenientes, e é pura bobagem acreditar que técnicas aumentam o poder "do" ser humano. Na melhor das hipóteses, elas aumentam o poder de uns à custa de diminuir o dos outros. Para compensar a diferença, é preciso inventar outras técnicas - políticas e sociológicas - cujos inconvenientes, em geral, são maiores ainda.

---

1 *Jornal do Brasil,* 27 de dezembro de 2007.

Que é uma sociedade justa?[1]

QUANDO SE PERGUNTA qual o conceito que fazemos de uma sociedade justa, a palavra "conceito" entra aí com um sentido antes americano - pragmatista - do que greco-latino: em vez de designar apenas a fórmula verbal de uma essência ou ente, significa o esquema mental de um plano a ser realizado. Nesse sentido, evidentemente, não tenho conceito nenhum de sociedade justa, pois, persuadido de que não cabe a mim trazer ao mundo tão maravilhosa coisa, também não me parece ocupação proveitosa ficar inventando planos que não tenciono realizar.

O que está ao meu alcance, em vez disso, é analisar a idéia mesma de "sociedade justa" - o seu conceito no sentido greco-latino do termo - para ver se faz sentido e se tem alguma serventia.

Desde logo, os atributos de justiça e injustiça só se aplicam aos entes reais capazes de agir. Um ser humano pode agir, uma empresa pode agir, um grupo político pode agir, mas "a sociedade", como um todo, não pode. Toda ação subentende a unidade da intenção que a determina, e nenhuma sociedade chega a ter jamais uma unidade de intenções que justifique apontá-la como sujeito concreto de uma ação determinada. A sociedade, como tal, não é um agente: é o terreno, a moldura onde as ações de milhares de agentes, movidos por intenções diversas, produzem resultados que não correspondem integralmente nem mesmo aos seus propósitos originais, quanto mais aos de um ente genérico chamado "a sociedade"!

"Sociedade justa" não é portanto um conceito descritivo. É uma figura de linguagem, uma metonímia. Por isso mesmo, tem necessariamente uma

multiplicidade de sentidos que se superpõem e se mesclam numa confusão indeslindável. Isso basta para explicar por que os maiores crimes e injustiças do mundo foram praticados, precisamente, em nome da "sociedade justa". Quando você adota como meta das suas ações uma figura de linguagem imaginando que é um conceito, isto é, quando você se propõe realizar uma coisa que não consegue nem mesmo definir, é fatal que acabe realizando algo de totalmente diverso do que esperava. Quando isso acontece há choro e ranger de dentes, mas quase sempre o autor da encrenca se esquiva de arcar com suas culpas, apegando-se com tenacidade de caranguejo a uma alegação de boas intenções que, justamente por não corresponderem a nenhuma realidade identificável, são o melhor analgésico para as consciências pouco exigentes.

Se a sociedade, em si, não pode ser justa ou injusta, toda sociedade abrange uma variedade de agentes conscientes que, estes sim, podem praticar ações justas ou injustas. Se algum significado substantivo pode ter a expressão "sociedade justa", é o de uma sociedade onde os diversos agentes têm meios e disposição para ajudar uns aos outros a evitar atos injustos ou a repará-los quando não puderem ser evitados. Sociedade justa, no fim das contas, significa apenas uma sociedade onde a luta pela justiça é possível. Quando digo "meios", isso quer dizer: poder. Poder legal, decerto, mas não só isso: se você não tem meios econômicos, políticos e culturais de fazer valer a justiça, pouco adianta a lei estar do seu lado. Para haver aquele mínimo de justiça sem o qual a expressão "sociedade justa" é apenas um belo adorno de crimes nefandos, é preciso que haja uma certa variedade e abundância de meios de poder espalhados pela população em vez de concentrados nas mãos de uma elite iluminada ou sortuda. Porém, se a população mesma não é capaz de criar esses meios e, em vez disso, confia num grupo revolucionário que promete tomá-los de seus atuais detentores e distribuí-los democraticamente, aí é que o reino da injustiça se instala de uma vez por todas. Para distribuir poderes, é preciso primeiro possuí-los: o futuro distribuidor de poderes tem de tornar-se, antes, o detentor monopolístico de todo o poder. E mesmo que depois venha a tentar cumprir sua promessa, a mera condição de distribuidor de poderes continuará fazendo dele, cada vez mais, o senhor absoluto do poder supremo.

Poderes, meios de agir, não podem ser tomados, nem dados, nem emprestados: têm de ser criados. Caso contrário, não são poderes: são símbolos de poder, usados para mascarar a falta de poder efetivo. Quem não tem o poder de criar meios de poder será sempre, na melhor das hipóteses, o escravo do doador ou distribuidor.

Na medida em que a expressão "sociedade justa" pode se transmutar de figura de linguagem em conceito descritivo razoável, torna-se claro que uma realidade correspondente a esse conceito só pode existir como obra de um povo dotado de iniciativa e criatividade - um povo cujos atos e empreendimentos sejam variados, inéditos e criativos o bastante para que não possam ser controlados por nenhuma elite, seja de oligarcas acomodados, seja de revolucionários ambiciosos.

A justiça não é um padrão abstrato, fixo, aplicável uniformemente a uma infinidade de situações padronizadas. É um equilíbrio sutil e precário, a ser descoberto de novo e de novo entre as mil e uma ambiguidades de cada situação particular e concreta. No filme de Sidney Lumet, *" e Verdict"* (1982), o advogado falido Frank Galvin, esplendidamente interpretado por Paul Newman, chega a uma conclusão óbvia após ter alcançado uma tardia e improvável vitória judicial: "Os tribunais não existem para fazer justiça, mas para nos dar uma oportunidade de lutar pela justiça". Nunca me esqueci dessa lição de realismo. A única sociedade justa que pode existir na realidade, e não em sonhos, é aquela que, reconhecendo sua incapacidade de "fazer justiça" - sobretudo a de fazê-la de uma vez para sempre, perfeita e uniforme para todos -, não tira de cada cidadão a oportunidade de lutar pela modesta dose de justiça de que precisa a cada momento da vida.

---

1 Publicado em *OrdemLivre.org,* em 1 de junho de 2011.

A revolução globalista[1]

Para quem quer que deseje se orientar na política de hoje - ou simplesmente compreender algo da história dos séculos passados -, nada é mais urgente do que obter alguma clareza quanto ao conceito de "revolução". Tanto entre a opinião pública quanto na esfera dos estudos acadêmicos reina a maior confusão a respeito, pelo simples fato de que a idéia geral de revolução é formada quase sempre na base das analogias fortuitas e do empirismo cego, em vez de buscar os fatores estruturais profundos e permanentes que definem o movimento revolucionário como uma realidade contínua e avassaladora ao longo de pelo menos três séculos.

Só para dar um exemplo ilustre, o historiador Crane Brinton, em seu clássico *e Anatomy of Revolution,* busca extrair um conceito geral de revolução da comparação entre quatro grandes fatos históricos tidos nominalmente como revolucionários: as revoluções inglesa, americana, francesa e russa. O que há de comum entre esses quatro processos é que foram momentos de grande fermentação ideológica, resultando em mudanças substantivas do regime político. Bastaria isso para classificá-los uniformemente como "revoluções"? Só no sentido popular e impressionista da palavra. Embora não podendo, nas dimensões deste escrito, justificar todas as precauções conceptuais e metodológicas que me levaram a esta conclusão, o que tenho a observar é que as diferenças estruturais entre os dois primeiros e os dois últimos fenômenos estudados por Brinton são tão profundas que, apesar das suas aparências igualmente espetaculares e sangrentas, não cabe classificá-los sob o mesmo rótulo.

Só se pode falar legitimamente de "revolução" quando uma proposta de mutação integral da sociedade vem acompanhada da exigência da concentração do poder nas mãos de um grupo dirigente como meio de realizar essa mutação. Nesse sentido, jamais houve revoluções no mundo anglo-saxônico, exceto a de Cromwell, que fracassou, e a Reforma Anglicana, um caso muito particular que não cabe comentar aqui. Na Inglaterra, tanto a revolta dos nobres contra o rei em 1215 quanto a Revolução Gloriosa de 1688 buscaram antes a limitação do poder central do que a sua concentração. O mesmo aconteceu na América em 1786. E em nenhum desses três casos o grupo revolucionário tentou mudar a estrutura da sociedade ou os costumes estabelecidos, antes forçando o governo a conformar-se às tradições populares e ao direito consuetudinário. Que pode haver de comum entre esses processos, mais restauradores e corretivos do que revolucionários, e os casos da França e da Rússia, onde um grupo de iluminados, imbuídos do projeto de uma sociedade totalmente inédita em radical oposição com a anterior, toma o poder firmemente resolvido a transformar não somente o sistema de governo, mas a moral e a cultura, os usos e costumes, a mentalidade da população e até a natureza humana em geral?

Não, não houve revoluções no mundo anglo-saxônico e bastaria esse fato para explicar a preponderância mundial da Inglaterra e dos EUA nos últimos séculos. Se, além dos fatores estruturais que as definem - o projeto de mudança radical da sociedade e a concentração do poder como meio de realizá-lo -, algo há de comum entre todas as revoluções, é que elas enfraquecem e destroem as nações onde ocorrem, deixando atrás de si nada mais que um rastro de sangue e a nostalgia psicótica das ambições impossíveis. A França, antes de 1789, era o país mais rico e a potência dominante da Europa. A revolução inaugura o seu longo declínio, que hoje, com a invasão islâmica, alcança dimensões patéticas. A Rússia, após um arremedo de crescimento imperial artificialmente possibilitado pela ajuda americana, desmantelou-se numa terra-de-ninguém dominada por bandidos e pela corrupção irrefreável da sociedade. A China, após realizar o prodígio de matar de fome trinta milhões de pessoas numa só década, só se salvou ao renegar os princípios revolucionários que orientavam a sua economia e entregar-se, gostosamente, às abomináveis delícias do livre mercado. De Cuba, de Angola, do

Vietnã e da Coréia do Norte, nem digo nada: são teatros de *Grand Guignol,* onde a violência estatal crônica não basta para esconder a miséria indescritível.

Todos os equívocos em torno da idéia de "revolução" vêm do prestígio associado a essa palavra como sinônimo de renovação e progresso, mas esse prestígio lhe advém precisamente do sucesso alcançado pelas "revoluções" inglesa e americana que, no sentido estrito e técnico com que emprego essa palavra, não foram revoluções de maneira alguma. Essa mesma ilusão semântica impede o observador ingênuo - e incluo nisso boa parte da classe acadêmica especializada - de enxergar a revolução onde ela acontece sob a camuflagem de transmutações lentas e aparentemente pacíficas, como, por exemplo, a implantação do governo mundial que hoje se desenrola ante os olhos cegos das massas atônitas.

O critério distintivo suficiente para eliminar todas as hesitações e equívocos é sempre o mesmo: com ou sem transmutações súbitas e espetaculares, com ou sem violência insurrecional ou governamental, com ou sem discursos de acusação histéricos e matança geral dos adversários, uma revolução está presente sempre que esteja em ascensão ou em curso de implantação um projeto de transformação profunda da sociedade, se não da humanidade inteira, por meio da concentração de poder.

É por não compreenderem isso que muitas vezes as correntes liberais e conservadoras, opondo-se aos aspectos mais vistosos e repugnantes de algum processo revolucionário, acabam por fomentá-lo inconscientemente sob algum outro de seus aspectos, cuja periculosidade lhes escape no momento. No Brasil de hoje, a concentração exclusiva nos males do petismo, do MST e similares pode levar liberais e conservadores a cortejar certos "movimentos sociais", na ilusão de poder explorá-los eleitoralmente. O que aí escapa à visão desses falsos espertos é que tais movimentos, ao menos a longo prazo, desempenham na implantação da nova ordem mundial socialista um papel ainda mais decisivo que o da esquerda nominalmente radical.

Outra ilusão perigosa é a de crer que o advento da administração planetária é uma fatalidade histórica inevitável. A facilidade com que a pequena Honduras quebrou as pernas do gigante mundialista mostra que, ao menos por enquanto, o poder desse monstrengo se constitui apenas de um blefe publicitário monumental. É da natureza de todo blefe extrair sua substância vital da crença

fictícia que consegue inocular em suas vítimas. Com grande frequência vejo liberais e conservadores repetindo os *slogans* mais estúpidos do globalismo, como por exemplo o de que certos problemas - narcotráfico, pedofilia, etc. - não podem ser enfrentados em escala local, requerendo antes a intervenção de uma autoridade global. O contrasenso dessa afirmativa é tão patente que só um estado geral de sonsice hipnótica pode explicar que ela desfrute de alguma credibilidade. Aristóteles, Descartes e Leibniz ensinavam que, quando você tem um problema grande, a melhor maneira de resolvê-lo é subdividi-lo em unidades menores. A retórica globalista nada pode contra essa regra de método. Ampliar a escala de um problema jamais pode ser um bom meio de enfrentá-lo. A experiência de certas cidades americanas, que praticamente eliminaram a criminalidade de seus territórios usando apenas seus recursos locais, é a melhor prova de que, em vez de ampliar, é preciso diminuir a escala, subdividir o poder, e enfrentar os males na dimensão do contato direto e local em vez de deixar-se embriagar pela grandeza das ambições globais.

Que o globalismo é um processo revolucionário, não há como negar. E é o processo mais vasto e ambicioso de todos. Ele abrange a mutação radical não só das estruturas de poder, mas da sociedade, da educação, da moral, e até das reações mais íntimas da alma humana. É um projeto civilizacional completo e sua demanda de poder é a mais alta e voraz que já se viu. Tantos são os aspectos que o compõem, tal a multiplicidade de movimentos que ele abrange, que sua própria unidade escapa ao horizonte de visão de muitos liberais e conservadores, levando-os a tomar decisões desastradas e suicidas no momento mesmo em que se esforçam para deter o avanço da "esquerda". A idéia do livre comércio, por exemplo, que é tão cara ao conservadorismo tradicional (e até a mim mesmo), tem sido usada como instrumento para destruir as soberanias nacionais e construir sobre suas ruínas um onipotente Leviatã universal. Um princípio certo sempre pode ser usado da maneira errada. Se nos apegamos à letra do princípio, sem reparar nas ambiguidades estratégicas e geopolíticas envolvidas na sua aplicação, contribuímos para que a idéia criada para ser instrumento da liberdade se torne uma ferramenta para a construção da tirania.

---

1 *Digesto Econômico,* setembro/outubro de 2009.

Uma lição de Hegel[1]

NA INTRODUÇÃO À *Filosofia do Direito,* G. W. F. Hegel explica que uma das capacidades essenciais do ego humano é a de suprimir mentalmente todo dado exterior ou interior, quer este se imponha como presença física ou por quaisquer outros meios - a capacidade, em suma, de negar o universo inteiro e fazer da consciência de si a única realidade. Se não fosse esta faculdade, estaríamos presos no círculo dos estímulos imediatos, como os animais, e não teríamos o acesso aos graus mais elevados de abstração. A negação do dado - "a irrestrita infinitude da abstração absoluta ou universalidade, o puro pensamento de si mesmo", segundo Hegel - é uma das glórias peculiares da inteligência humana.

No entanto, é uma força perigosa, quando exercida independentemente de outras capacidades que a compensam e equilibram, entre as quais, evidentemente, a de dizer "sim" à totalidade do real, capacidade da qual o próprio Hegel deu uma ilustração pitoresca no célebre episódio em que, após contemplar por longo tempo uma soberba montanha, baixou a cabeça e sentenciou: "É, de fato é assim."

Quando o ego vivencia a negação abstrativa como uma experiência de liberdade, e a autodeterminação da vontade se apega a essa experiência, prossegue Hegel, "então temos a liberdade negativa, a liberdade no vazio, que se ergue como paixão e toma forma no mundo." Vale a pena citar o parágrafo por extenso, tal a sua força analítica e profética:

> Quando [essa liberdade] se volta para a ação prática, ela toma forma na religião e na política como fanatismo da destruição - a destruição de toda a ordem social subsistente -, como eliminação dos indivíduos que são objetos de suspeita e a aniquilação de toda organização

> que tente se erguer de novo de entre as ruínas. É só destruindo alguma coisa que essa vontade negativa tem o sentimento de si própria como existente. É claro que ela imagina querer alcançar algum estado de coisas positivo, como a igualdade universal ou a vida religiosa universal, mas de fato ela não quer que esse estado se realize efetivamente, porque essa realização levaria a alguma espécie de ordem, a uma formação particularizada de organizações e indivíduos, ao passo que a autoconsciência daquela liberdade negativa provém precisamente da negação da particularidade, da negação de toda caracterização objetiva. Consequentemente, o que essa liberdade negativa pretende querer nunca pode ser algo em particular, mas apenas uma idéia abstrata, e dar efeito a essa idéia só pode consistir na fúria da destruição.

Esse parágrafo deveria ser meditado diariamente por todos os estudiosos e homens práticos interessados em compreender o mundo da política. Ele elucida algumas constantes do movimento revolucionário que de outra maneira seriam inexplicáveis - tão inexplicáveis e paradoxais que a mente do observador comum se recusa a enxergá-las juntas, preferindo apegar-se a aspectos isolados, ocasionais e temporários, imaginando erroneamente ver aí a totalidade ou a essência do fenômeno.

Uma dessas constantes é a permanente negação de si mesmo, que permite ao movimento revolucionário tomar as mais variadas formas, mudando de rosto do dia para a noite e desnorteando não só o adversário como também uma boa parte dos seus próprios adeptos. Como a unidade de propósitos do movimento é uma pura abstração e seus objetivos proclamados de um momento são apenas encarnações imperfeitas e temporárias dessa abstração, ele pode se despir das suas manifestações particulares como quem troca de meias, sem nada perder e até elevando-se a novos patamares de poder mediante a mudança repentina de uma política para a política oposta, pronto a voltar à anterior sem aviso prévio se as circunstâncias o exigirem. Guerrilhas e terrorismo, por exemplo, jamais alcançam a vitória no terreno militar, mas produzem um anseio geral de paz, e este pode ser atendido negando a legitimidade da violência que ainda ontem se defendia como um direito inalienável, extraindo da casca violenta um núcleo de "reivindicações" supostamente "legítimas" e oferecendo a "paz" em troca do poder "legalmente conquistado". A derrota transfigura-se em vitória, a negação em afirmação triunfante. O partido governante do Brasil chegou ao poder exatamente por esse artifício, cujo *know how* ele agora oferece às Farc. Quando uma parcela do

movimento revolucionário renega sua própria violência, é que a violência está em vias de alcançar seus objetivos. Essas mutações não seriam viáveis se os fins e valores concretos proclamados pelo movimento revolucionário - sua "caracterização particular objetiva", diria Hegel - tivessem alguma realidade em si mesmos e não fossem apenas figuras ilusórias projetadas temporariamente pela abstração de fundo.

Mas a autonegação não afeta só os discursos, os pretextos ideológicos da revolução. Ela atinge o corpo mesmo do movimento, periodicamente sacrificado no altar das suas próprias ambições.

A base última da sociedade humana, ensinavam S. Paulo Apóstolo e Sto. Agostinho, é o amor ao próximo. Tingida ou não de ódio ao estranho (que é por assim dizer a sua contrapartida demoníaca, reflexo da imperfeição inerente do amor humano e não um fator substantivo independente como pretendia Emmanuel Levinas), a comunidade do espírito, devoção comum a um sentido de vida aberto para a transcendência, reflui sobre cada um dos seus membros, aureolando-o de uma espécie de sacralidade aos olhos dos demais, seja nomeando-o um membro do corpo de Cristo ou da *umma* islâmica, um *civis romanus,* um descendente de Moisés, um herdeiro da tradição nhambiquara ou um simples "cidadão" da democracia moderna, partícipe na comunidade dos direitos invioláveis adquiridos, em última análise, de instituições religiosas milenares. Não é concebível nenhuma "fraternidade" sem uma "paternidade" comum. Mesmo na esfera mais imediata da vida econômica, nenhum comércio frutífero é possível sem a "sociedade de confiança" da qual falava Alain Peyrefitte, fundada na crença de que os valores sagrados de um não serão violados pelo outro.

Em contraste com essa regra universal, o movimento revolucionário diferencia-se pela constância com que, nas organizações e governos que cria, seus próprios membros se perseguem e se aniquilam uns aos outros com uma obstinação sistemática e em quantidades jamais vistas em qualquer outro tipo de comunidade humana ao longo de toda a história. A Revolução Francesa cortou mais cabeças de revolucionários que de padres e aristocratas. A Revolução Russa de 1917 não se fez contra o tzarismo, mas contra os revolucionários de 1905. O nazismo elevou-se ao poder sobre os cadáveres de seus próprios militantes, imolados ao oportunismo de uma aliança política na "Noite das Longas Facas" em 29 de junho

de 1934. Mas seria uma ilusão imaginar que esses rituais sangrentos reflitam apenas o furor passageiro das hecatombes revolucionárias. Uma vez consolidados no poder, os partidos revolucionários redobram de violência, movidos pela suspeita paranóica contra seus próprios membros, matando-os aos milhões e dezenas de milhões com uma sanha que ultrapassa tudo o que os mais violentos próceres da reação jamais pensaram em fazer contra eles. Nenhum ditador de direita jamais prendeu, torturou e matou tantos comunistas quanto os governos da URSS, da China, do Vietnã, do Camboja, da Coréia do Norte e de Cuba. As lágrimas de ódio que sobem à face dos militantes de esquerda quando falam de Francisco Franco, de Augusto Pinochet ou mesmo da brandíssima ditadura brasileira, não expressam senão um mecanismo histérico de autodefesa moral - a "repressão da consciência", como a chamava Igor Caruso -, a projeção inversa das culpas incalculavelmente maiores que o movimento revolucionário tem para com milhões de seus próprios fiéis.

A contrapelo da inclinação universal da natureza humana para fundar a vida social no amor ao próximo, o movimento revolucionário cria sociedades inteiramente baseadas no ódio, fazendo da unidade provisória inspirada no ódio a este ou àquele inimigo externo ou interno um arremedo satânico do amor.

Nada disso seria possível se os ideais e bandeiras erguidos pelo movimento revolucionário a cada passo da sua história tivessem alguma substancialidade em si mesmos. Neste caso a fidelidade comum aos valores sagrados protegeria os membros da comunidade revolucionária uns contra os outros. Mas esses ideais são como as figuras formadas pelas nuvens, condenadas a dissipar-se ao primeiro vento, deixando atrás de si apenas o céu vazio. A única, central e permanente fidelidade do movimento revolucionário é à liberdade abstrata, que, com suas irmãs siamesas, a igualdade abstrata e a fraternidade abstrata, não pode encarnar-se perfeitamente em nenhuma forma particular histórica e, não consistindo senão de vazio absoluto, só pode encontrar a satisfação de um sentimento fugaz de existência no exercício da aniquilação, na insaciável "fúria da destruição".

---

1 *Diário do Comércio,* 14 de novembro de 2008.

Arte sacra e estupidez profana[1]

N O SEU LIVRO memorável sobre *O Simbolismo do Templo Cristão,*[2] Jean Hani observa que nos tempos modernos a arte sacra desapareceu do Ocidente, sendo substituída pela arte meramente "religiosa". A diferença é que esta última expressa apenas sentimentos subjetivos e concepções culturalmente localizadas, enquanto aquela é uma cristalização visível de certos princípios ordenadores universais transcendentes não só à subjetividade individual mas a todo condicionamento histórico-cultural. Junto com a arte sacra, essa diferença veio desaparecendo do horizonte de consciência da modernidade desde o século XVIII pelo menos, só tendo sido recuperada parcialmente graças a um pequeno grupo de etnólogos e historiadores das religiões, como Mircea Eliade, Ananda Coomaraswamy, Matthila Ghyka, Schwaller de Lubicz, Louis Charbonneau-Lassay e outros. Estudando edifícios sagrados do extremo Oriente, da Índia, do Egito e da antiguidade clássica, esses eruditos confirmaram que a estrutura dos templos obedecia a um conjunto de preceitos, substancialmente os mesmos que se poderiam observar nas catedrais da Idade Média cristã. Esses preceitos, por sua vez, condensavam todo um saber simbólico sobre a ordem da realidade em geral e o posto do homem no universo. Uma vez atravessado o véu dos símbolos, a presença desses ensinamentos em civilizações separadas por enormes distâncias no tempo e no espaço dava testemunho de algo que, na mais tímida das hipóteses, eram "constantes do espírito", que a História não podia explicar, porque constituíam, ao contrário, a moldura da possibilidade mesma de uma História humana.

Hani deveria ter acrescentado à sua lista de pioneiros os nomes de René Guénon, Frithjof Schuon, Titus Burckhardt, Seyyed Hossein Nasr e Martin Lings, que influenciaram consideravelmente o seu próprio trabalho. O detalhe que parece ter-lhe escapado é que, de todos esses autores, somente um - Charbonneau-Lassay - era católico, e nenhum protestante. A reconquista da compreensão simbólica da arte sagrada cristã veio, em substância, de fora: de fora não só do clero ocidental, mas de toda a intelectualidade católica e protestante. Mesmo considerado só do ponto de vista da História da Arte, esse dado já seria inquietante: religiosos e leigos que não entendem o sentido dos edifícios onde oram estão, literalmente, perdidos no espaço. Mas a perda da compreensão dos símbolos é, ao mesmo tempo, a perda da ciência que eles veiculam. E esta ciência constitui, para dizer o mínimo, o único fundamento intelectualmente satisfatório de uma distinção entre o sagrado e o profano. Os que a perderam, por mais religiosos que sejam, estão condenados a curvar suas cabeças ante a ciência materialista, rebaixando-se ao ponto de esperar dela a legitimação racional da sua fé.

Nada poderia ilustrar melhor a crise do cristianismo - e da civilização Ocidental inteira - do que esse fenômeno a um tempo humilhante e providencial de nossos tesouros intelectuais perdidos há séculos nos serem devolvidos por pessoas estranhas às nossas comunidades religiosas. A arte sacra é, por essência, o único suporte sensível para a ascensão do fiel a um vislumbre das realidades espirituais últimas. A beleza, segundo Platão, é "a forma da Verdade". Desprovida desse suporte, a prática religiosa reduz-se a um obediencialismo literalista, grosseiro e compulsivo, apenas adornado aqui e ali pelas fantasias, não raro disformes, de "artistas", cristãos ou ateus, muitos deles alheios ao universo de conhecimentos espirituais que em suas obras deveriam teoricamente expressar. Mesmo descontando monstruosidades explícitas como as catedrais de Brasília e do Rio de Janeiro e outras celebrações em pedra de tudo quanto há de mais hostil ao cristianismo, os locais de culto são hoje em dia meras construções profanas usadas para fins nominalmente religiosos.[3]

Esse fenômeno, por si, basta para ilustrar o estado de alienação que foi se espalhando entre sacerdotes e intelectuais cristãos nos últimos séculos, tornando-os incapazes de fazer face aos desafios culturais e ideológicos da modernidade;

desafios que, em si mesmos, nada tinham de muito temível e que poderiam ter sido exorcizados, sem maiores dificuldades, por uma classe intelectual capacitada. Que o debate religioso dos últimos séculos tenha se congelado no estereótipo "razão *versus* fé" foi somente o primeiro sinal da inépcia que havia se espalhado entre os intelectuais religiosos. As vulgaridades do modernismo católico e do "protestantismo liberal", para não falar da "Teologia da Libertação" em suas várias versões, teriam sido facilmente estranguladas no berço se os defensores da religião tivessem uma compreensão mais aprofundada dos princípios universais que a fundamentam. Na ausência desta condição, aquelas correntes adquiriram uma importância desmesurada, suscitando, em reação, o surgimento de tradicionalismos meramente exteriores, baseados antes numa exasperação de sentimentos religiosos ofendidos do que numa compreensão real da situação. Não é preciso dizer que centenas de milhões de almas individuais se viram atingidas e desnorteadas por esse processo, cujas consequências políticas e culturais são imensuráveis. Não creio que seja possível compreender nada da história dos últimos séculos sem encará-la desse ponto de vista, pois as religiões são a espinha dorsal de suas respectivas civilizações, e a multidão levada a abandonar a fé ou a sustentá-la sem qualquer apoio estético e intelectual está condenada a ver-se presa de toda sorte de fantasias e delírios satânicos, que acabam se incorporando à cultura superior e à vida cotidiana. Não conheço um só indivíduo humano cujos dramas pessoais não remontem, de algum modo, a esse processo. Também não imagino como os fenômenos paralelos da invasão islâmica e do ódio anticristão generalizado possam ser explicados fora desse quadro, tão distante da imaginação dos cientistas políticos e analistas de mídia.

A Igreja sempre insistiu que o conhecimento da existência e das qualidades de Deus não é matéria de fé, mas de inteligência racional. Matérias de fé são, em contrapartida, o nascimento miraculoso de Nosso Senhor Jesus Cristo, Sua missão de Salvador, etc. Mas esta fé, sem aquele conhecimento, dificilmente pode se defender de ataques um tanto sofisticados intelectualmente. O que falta aos cristãos não é a fé, mas uma consciência clara dos seus fundamentos cognitivos inabaláveis. São precisamente estes os que a arte sacra genuína ilustra e torna acessíveis à imaginação das multidões, aplanando o caminho de uma posterior compreensão intelectual. Esses princípios, como não se referem exclusivamente às

matérias de fé da religião cristã, são substancialmente os mesmos que aparecem na arte sacra de todas as grandes religiões. Que essa temível arma intelectual fosse perdida durante séculos e só voltasse pelas mãos de pessoas alheias ao meio cristão é uma das grandes ironias da História, mas, ao mesmo tempo, é uma oportunidade providencial que os cristãos não têm o direito de desprezar. O próprio livro de Jean Hani é uma prova de quanto eles têm a ganhar com a lição recebida daqueles estudiosos muçulmanos, budistas, etc. Eu mesmo me lembro de ter tido pela primeira vez a notícia da existência de um fenômeno espiritual tão gigantesco quanto o Pe. Pio de Pietrelcina por meio de um autor budista, Marco Pallis. Guiado pelos princípios universais que haviam se incorporado não só à sua inteligência, mas à sua personalidade, Pallis, que conheci quando ele já tinha passado dos noventa anos de idade, tinha clara consciência de que os feitos miraculosos do Pe. Pio eram, depois da aparição de Fátima, o centro mesmo da vida católica no século XX. Mas os fiéis e a mídia católica não parecem capazes de distinguir entre o Pe. Pio e Madre Teresa de Calcutá (ou, pior ainda, Paulo VI). A fé, sem o devido suporte intelectual, acaba por buscar apoio nos critérios dos formadores de opinião usuais, para os quais a distinção entre um santo e um *pop star* é difícil de conceber. O elogio de *L'Osservaíore Romano* a Michael Jackson não é um caso isolado de demência clerical. Nem os afagos do Papa Bento XVI ao regime cubano por sua "solidariedade para com os outros povos" (solidariedade constituída essencialmente da exportação de guerrilhas e drogas) são um erro acidental. São sinais de que a consciência católica perdeu algo do senso da realidade e busca refúgio no simulacro montado pela opinião dominante, mesmo sabendo que esta última é, em essência, anticristã. A debacle da inteligência precede a dissolução da fé. Mas hoje em dia você não pode falar de conhecimento espiritual sem que logo apareça algum fiel indignado acusando-o de "gnóstico". Se, de um lado, as mais aberrantes heresias revolucionárias são paternalmente toleradas dentro da Igreja (afinal, a Teologia da Libertação nunca sofreu nada além de reprimendas verbais), qualquer tentativa de dar à fé algum suporte intelectual mais amplo do que um tomismo de manual é vista com suspeita verdadeiramente suicida. Quantos tomistas de carteirinha notaram, por exemplo, que a construção formal da Suma Teológica, estruturalmente idêntica à das catedrais góticas, veicula uma mensagem ainda mais luminosa que a do sentido

literal do texto? Eu jamais teria percebido isso sem a ajuda de Erwin Panofsky, um autor a cuja palavra os católicos nunca dariam mais credibilidade que à de um Jacques Maritain, mesmo sabendo de todos os danos que este fez à Igreja.

Em compensação, os trabalhos do grupo de estudiosos mencionados por Hani também trazem, junto com sua contribuição positiva, alguns riscos consideráveis para o fiel cristão que se deixe deslumbrar por eles. Desde logo, sua perspectiva universalista destaca os pontos que são comuns a todas as religiões, e a soma desses pontos desenha apenas a armadura metafísica da realidade, sem nenhuma abertura para a diferença específica do cristianismo, que se constitui, de um lado, pela presença histórica e pessoal do *Logos* encarnado e, de outro, por essa mesma presença reverberada e prolongada em milagres que não cessam de acontecer, dos quais a vida do próprio Pe. Pio dá testemunho incontestável. A mera doutrina metafísica, em si, não dá conta desses milagres. Eles não acontecem por causa de leis universais, mas por atos divinos imprevisíveis que não as desmentem, é claro, mas que não podem ser deduzidos delas *a priori*.

Outro perigo inerente a esses estudos é que, dentre os autores que a eles se dedicam, vários são os que, como René Guénon ou Frithjof Schuon, a pretexto de enfatizar a prioridade da espiritualidade profunda sobre as meras práticas devocionais, acabam privilegiando desmedidamente o papel de certas tradições esotéricas e usando, para isso, de boas doses de mistificação. Isso não invalida, é claro, o ensinamento que nos legam sobre o simbolismo universal e as doutrinas metafísicas. É quando entram no capítulo das "iniciações" que eles começam a deformar as coisas e a incutir no leitor as mais extravagantes ilusões. Na confusão espiritual reinante, alguns chegaram a apegar-se à autoridade intelectual de René Guénon ao ponto de celebrá-lo como "bússola infalível". Não só a renitente falibilidade de René Guénon, mas provas inequívocas de sua desonestidade intelectual, ao menos nos escritos de juventude, aparecem de maneira tão nítida nas meticulosas análises feitas *sine ira et síudio* por Louis de Maistre em *L'Énigme René Guénon et les 'Superieurs Inconnus', Contribution a 1'Êtude de l'Histoire Mondiale 'Souterraine',*[4] que continuar a negá-las só pode ser coisa de fanáticos deslumbrados.

Outro erro grave em que se pode incorrer na leitura desses autores é ignorar o fato de que, aparentando contribuir para uma restauração da civilização cristã, eles

não acreditavam absolutamente na possibilidade histórica de realizá-la e, ao contrário, apostaram tudo na "islamização do Ocidente" (*sic*). Daí a ambiguidade temível da sua contribuição. Aqueles que, desesperados ante a autodestruição feroz da nossa civilização, busquem auxílio no estudo de Guénon, Schuon, Nasr, Lings e seus continuadores, devem estar conscientes de que encontrarão aí uma espada de fio duplo, bem difícil de manejar sem danos para o aprendiz. O Islam que hoje vai ocupando a Europa e os EUA com uma força avassaladora e uma autoconfiança psicopática não é aquele Islam lindamente espiritual, mítico, enaltecido pelos tradicionalistas com um irrealismo que raia a hipocrisia. É um Islam reduzido à expressão mais grosseira de um imperialismo globalista inspirado no equivalente muçulmano da "teologia da libertação", remontando às idéias de Sayyd Qutub.[5]

É a esse Islam que a proteção ostensiva do Príncipe Charles da Inglaterra - não por coincidência, um discípulo de Martin Lings - abre as portas do seu país, aprofundando a crise cultural britânica, apressando um desenlace que se anuncia iminente e fatal. Se até esse aristocrata longamente preparado para as mais altas funções de comando pode servir de instrumento a mudanças históricas cujo alcance ele dificilmente compreende, quanto mais sujeitos a isso não estarão os jovens intelectuais que, em crise de desespero diante do suicídio ocidental, saiam em busca das "Luzes do Oriente"?

---

1 Texto lido em *Seminário de Filosofia,* em 16 de janeiro de 2010.

2 *Le Symbolisme du Temple Chrétien,* Guy Trédaniel, 1990.

3 V. Michael S. Rose, *Ugly as Sin. Why ey Changed Our Churches From Sacred Places To Meeting Spaces And How We Can Change em Back Again,* Manchester, N.H., Sophia Institute Press, 2008.

4 Milano, Arché, 2004.

5 V., por exemplo, *www.guardian.co.uk/world/2001/no /01/afghanistan.terrorism3*.

A consciência humana em perigo[1]

NOVAMENTE, CONVIDO os leitores a me acompanhar numa rápida investigação filosófica. O assunto -os fundamentos, ou falta de fundamentos, da autoconsciência humana - parece estar longe da atualidade política imediata, mas quem tiver a paciência de chegar ao fim do artigo verá que não é assim. Nunca, como hoje, quando uma elite de burocratas iluminados remexe a seu belprazer os pilares da civilização como uma tropa de evadidos do hospício brincando de cientistas num laboratório nuclear, foi vital para cada habitante do planeta adquirir uma idéia clara das constantes que definem a condição humana, antes que o desenho mesmo da hominidade, sob o impacto de experimentos deformantes impostos em escala mundial, desapareça da sua lembrança. Mas uma dessas constantes é, precisamente, que toda constância humana só se revela, como em filigrana, sob o fundo da incessante mutação histórica. Só o conhecimento da história comparada das civilizações e culturas mostra, sob a variedade quase alucinante das formas, a durabilidade da estrutura geral do espírito humano. E, como aquilo que se encontra sob risco de perda imediata na voragem das transformações forçadas é sobretudo a unidade mesma da autoconsciência de cada indivíduo - a fragmentação da cultura resultando em estilhaçamento das almas -, nunca foi tão importante conhecer as mutações históricas da imagem do "eu" ao longo das épocas, para distinguir nela o que é acidental e transitório e o que é essencial, permanente e indispensável à defesa última da dignidade humana.

Um dos depósitos mais ricos de materiais para esse estudo são as autobiografias. O desenvolvimento histórico desse gênero literário evidencia de maneira

particularmente clara as transformações da autoconsciência individual ao longo das épocas, paralelamente às modificações sobrevindas nas vivências respectivas do tempo, da memória e do próprio ato de narrar.

Dentre as muitas obras que têm saído a respeito, *Memory and Narraíive: e Weave of Life-Wriiing* (The University of Chicago Press, 1998), de James Olney, professor de Inglês na Universidade Estadual da Louisiana, é uma das mais úteis, porque, concentrando-se na história do gênero autobiográfico no período que vai das *Confissões* de Agostinho (397) até o monólogo cênico de Samuel Beckett, *Company* (1979), delineia muito claramente, no percurso entre esses dois extremos, a progressiva perda do sentido de unidade da autoconsciência, sem a qual a intenção mesma de narrar a própria vida se torna absurda.

O modelo estrutural da narrativa é o mesmo nos dois casos. Agostinho resume-o com o exemplo da prece. Quando ele vai recitar um salmo, já o sabe de cor, inteiro, de antemão. Enquanto o recita, as palavras que se sucedem em voz alta vão-se atualizando no tempo sobre o fundo estático do texto completo que permanece na memória. Terminada a recitação, o salmo se completou no tempo e é devolvido à memória, pronto para ser recitado de novo e de novo e de novo. Toda escrita autobiográfica tem mais ou menos essa estrutura. A vida que vai ser contada está completa na memória, mas prossegue no ato de recordá-la e continua depois de terminada a narração, devolvida à memória para ser narrada de novo, lida ou ouvida. Qual a "substância" dessa narrativa? O tempo, mas qual tempo? O passado, que já não existe mais? O presente, instante atomístico infinitesimal que se dissolve tão logo aparece? O futuro, que tem uma existência meramente conjetural? O enigma aparece mais ou menos igual nas *Confissões* e em *Company*.

Irmanados na preocupação comum com o tempo, a memória e o eu, os dois livros não poderiam ser mais antagônicos nas suas respectivas visões a respeito.

As memórias de Agostinho são a confissão formal de uma alma que, assumindo plenamente a autoria, a responsabilidade e as consequências de cada um de seus atos, pensamentos e estados interiores, mesmo os mais obscuros e remotos no tempo, comparece ao seu próprio julgamento como que ostentando uma identidade inteiriça, na qual as várias forças internas em conflito não fazem senão realçar a unidade tensional do todo. Agostinho consegue fazer isso porque compõe sua narrativa diante de uma platéia onisciente, o próprio Deus.

“Caminhar diante de Deus” não significa outra coisa senão agir e pensar em confronto permanente com o símbolo “onisciência” - a fonte inalcançável e incontornável de toda consciência, a única garantia da sinceridade dos pensamentos, dos atos e da sua rememoração. Embora a expressão apareça na Bíblia, Agostinho foi o primeiro a explicitar em palavras o sentido da experiência aí resumida. O homem que caminha diante de Deus se governa e se concebe, a cada instante, como se estivesse diante do Juízo Final, na forma completa do seu ser individual conscientemente responsável pela escolha do seu próprio destino eterno. A vida completa que agora aparece como projeto de futuro é, pois, a medida da rememoração do passado, que o narrador empreende no presente.

É daí também que Agostinho extrai a solução do problema da insubstancialidade do tempo. Deus não é apenas onisciente: é eterno. Boécio, mais tarde, definirá a eternidade como “a posse plena e simultânea de todos os seus momentos”, mas o conceito já está implícito em Agostinho. Se os vários momentos não têm nenhuma unidade entre si, só lhes resta esfarelar-se num imenso nada. Só a sua unidade total e simultânea tem existência, mas essa unidade é a própria eternidade, e nada mais. O tempo, em si, não tem mesmo substancialidade nenhuma. É apenas uma miragem, uma “imagem móvel da eternidade”. Se Agostinho pode dominar intelectualmente o seu passado é porque o expõe ante o olhar da onisciência. Se pode ter a intuição da continuidade da sua existência, é porque a enxerga como um reflexo temporal da eternidade. A articulação da autoconsciência moral é a mesma articulação dos três tempos no eixo da eternidade.

A idéia do indivíduo como uma unidade complexa e dramática que se forma e se assume na encruzilhada dos três tempos incorporou-se de tal modo à tradição ocidental que veio a inspirar toda a moderna psicologia da personalidade. Dezesseis séculos depois de Agostinho, Maurice Pradines, no seu *Traité de Psychologie Générale* (1948), definiria a consciência como “a memória do passado preparada para as tarefas do futuro”. Mesmo em Freud, ao qual se atribui erroneamente muito da culpa (ou do mérito) pela dissolução da unidade do eu, a personalidade é a resultante de uma arbitragem progressivamente imposta pela consciência aos impulsos antagônicos do Id e do Super-ego. Nada poderia

celebrar mais claramente a vitória final da unidade do que a célebre profecia do pai da psicanálise: "Onde há Id, haverá Ego."

Totalmente diversa é a perspectiva em *Company*. Aqui, um velho entrevado, no palco, ouve episódios da sua vida - a vida do próprio Samuel Beckett - narrados e comentados, em monólogo, por uma voz sem rosto. Será a "voz da consciência"? Sim e não. Ela lhe fala dele próprio ora na segunda pessoa, ora na terceira. Aquele que, no presente, recorda o passado, já não sabe se esse passado é seu, de um terceiro ou de um personagem inventado. E a voz lança ao senso de identidade do ancião um temível desafio: se você não se recorda do seu nascimento, como pode ter a certeza de que essa vida que está recordando é a mesma daquele cujo nascimento você acha que é o seu?

Tal como Agostinho, o personagem de Beckett - indiscernível do autor - desenha suas memórias sobre a superfície de contraste fornecida por um interlocutor invisível que transcende o narrador e tem sobre ele a autoridade de uma instância formadora. O resultado, por isso, difere conforme a identidade desse interlocutor. A eternidade e onissapiência de Deus conferem à auto-imagem biográfica de Agostinho a unidade de uma história assumida como criação pessoal responsável. Mas o interlocutor de Beckett não é onissapiente: é apenas mais arguto que o personagem. Ele é a razão crítica, poção corrosiva que dissolve o sentimento de unidade temporal do eu por meio de exigências epistemológicas que ele não tem como atender. O ancião entrevado não tem sequer o poder de dizer "eu" com consciência de causa, mas por isso talvez não lhe caibam também a culpa de seus pecados nem o mérito de suas realizações. O eu esfarelado, incapaz de contar sua própria história, é vítima de sua própria existência e não tem portanto nenhuma responsabilidade sobre ela. A narrativa de Agostinho sobe do fundo obscuro do coração para a luz divina que, em resposta, lhe confere a participação na sua própria unidade e claridade. A de Beckett vem de uma treva externa que obscurece o pouco de luz que o ego julgava possuir.

Na passagem de um extremo a outro, Olney documenta algumas etapas da "crise da memória narrativa" que, como um fio condutor, atravessa toda a história da mentalidade ocidental moderna. Ele data das *Confissões* de Jean-Jacques Rousseau (1782) o começo da "crise", mas está errado. Ela já estava plenamente instalada nas *Meditações de Filosofia Primeira* de René Descartes (1641), que se

apresenta como uma autobiografia interior, a narrativa de um experimento cognitivo. A confusão medonha que o filósofo aí produz entre o eu existencial concreto e o conceito abstrato do eu como autoconsciência absoluta *(cogito ergo sum),* passando do primeiro ao segundo sem notar que saltou da ordem temporal para a ordem dedutiva, é uma das mais prodigiosas mutilações já impostas à consciência autobiográfica do homem ocidental. Todo o problema de Beckett já estava aí. Como bem observou Jean Onimus:[2] "Instalai-vos no *cogito* cartesiano em seu ponto de origem, ... e vereis o homem de Beckett em toda a extensão do seu infortúnio."

O eu cartesiano não pode narrar sua história porque é apenas uma forma abstrata isolada no espaço, amputada da experiência temporal. Se o filósofo, no entanto, o apresenta sob forma narrativa, é porque, literalmente, não percebe o que está fazendo. O cartesianismo não é o capítulo inaugural da dissolução da autoconsciência narrativa,[3] mas é um episódio importante do processo. A incongruência de Descartes será formidavelmente ampliada por Immanuel Kant mediante a idéia do "eu transcendental". Esta assombrosa criatura da filosofia alemã tem a autoridade de demarcar as fronteiras da experiência acessível ao pobre eu existencial sem ser ela própria limitada por elas, mas sem por isso abrir ao eu existencial nem mesmo uma estreita frestinha por onde ele pudesse enxergar o que está para além dessas fronteiras. Ele é chamado "transcendental" precisamente porque fecha as portas de acesso ao "transcendente". Instalado nas alturas medianas do eu transcendental, que fica só um pouco acima do eu existencial, o filósofo não permite que ninguém suba acima dele. A satisfação perversa com que ele crê determinar os "limites do conhecimento humano" mostra que ele tinha a consciência de ser algo assim como, nas escaladas iniciáticas, o "guardião do portal", uma espécie de Pasionária metafísica, gritando aos buscadores da eternidade: *No pasarán! No pasarán!* Não tenho a menor dúvida de que o interlocutor de Beckett é o eu transcendental kantiano. Kant, por um lado, acreditava que o conhecimento humano está limitado à experiência sensível, ao espaço e ao tempo; por outro, dizia que os dados da experiência são um farelo caótico, ao qual a consciência impõe sua própria unidade. Mas, deixada a si mesma, sem o pano de fundo da eternidade, a própria consciência se esfarela. Mais claramente ainda do que em Descartes, o homem isolado e desesperado de

Samuel Beckett está presente e manifesto na *Crítica da Razão Pura* de Kant (1781). Ao proibir o acesso da consciência à eternidade, o eu transcendental torna a própria consciência inacessível e evanescente. Daí a lógica aparente e a absurdidade profunda da cobrança que vem das trevas: a idéia de que só o eu que recordasse claramente o seu próprio nascimento teria autoridade para afirmar que sua história é sua própria história baseava-se inteiramente numa pegadinha kantiana, e esta pegadinha, por sua vez, tem como premissa uma inépcia colossal: resulta em supor que a única autoconsciência legítima seria a de um ente que pudesse observar conscientemente seu próprio nascimento. Só que para isso ele teria de existir temporalmente antes de entrar na existência temporal. Na experiência real, todo começo, toda gestação, se dá na obscuridade: a luz é uma conquista progressiva. Narrar a própria vida sem ser testemunha do próprio nascimento não é uma pretensão indevida: é simplesmente a condição real da experiência humana. O eu transcendental, pretendendo fazer a crítica da experiência, estabelece premissas que negam a possibilidade de toda experiência e, portanto, da própria crítica. Beckett está consciente do caráter humorístico de suas especulações. Mas o humorismo kantiano é pateticamente involuntário. O estudo de Olney guarda o mérito de elaborar o conceito fundamental da "crise", mas, ao exemplificá-lo, é muito incompleto. Descartes só é mencionado de passagem, e o nome de Kant nem aparece. Imperdoável é a omissão de Proust, que passou a vida tentando resolver o problema agostiniano do tempo, assim como a de Arthur Koestler, que, em *Darkness at Noon* (1940), documentou a redução da autoconsciência, sob a pressão do totalitarismo moderno, a uma "ficção gramatical". O autor também não dá sinal de associar a "crise da memória" a um processo paralelo e inseparável: a epidemia de narrativas autobiográficas e biográficas conscientemente falseadas para fins de propaganda política, fenômeno observado na França desde pelo menos um século antes desse mentiroso não muito consciente que foi Rousseau. Seria impossível, de fato, que a dissolução da autoconsciência não viesse junto com a perda progressiva do sentido de responsabilidade intelectual e a expansão formidável da amoralidade, do cinismo manipulador, da crueldade sádica. A destruição das bases civilizacionais da existência humana não começa nos campos de batalha nem nas bolsas de valores: começa nos tranquilos gabinetes onde homens aparentemente inofensivos - quer

se trate de filósofos ou de burocratas da ONU - tentam ser mais sábios que Deus. Não tem cabimento dissociar da crise da autoconsciência a progressiva rejeição moderna do senso de eternidade, e não é possível aceitar a dissolução da autoconsciência tentando preservar, ao mesmo tempo, altos padrões morais de conduta. Neste fim de era, as consequências históricas de decisões intelectuais tomadas três, quatro, cinco séculos atrás assumem a forma do totalitarismo, da violência generalizada, do genocídio e, sobretudo, do império universal da mentira. Aqueles que buscam na ação política um remédio para esses males vão ter de compreender, mais dia menos dia, que a raiz deles está nas regiões etéreas do pensamento abstrato. E aqueles que, por afeição pessoal, se dedicam ao pensamento abstrato, devem examinar com toda a seriedade os efeitos políticos devastadores dos abstratismos aparentemente inócuos criados pelos filósofos dos séculos passados.

Nesse sentido, a filosofia é política, e a política é filosofia.

---

1 *Diário do Comércio,* 13 de março de 2006

2 V. *Beckett, un Écrivain devant Dieu,* Desclée de Brouwer, 1967.

3 V. meu *Maquiavel ou A Confusão Demoníaca,* Campinas, Vide Editorial, 2011, no qual atribuí essa duvidosa honra aos fragmentos autobiográficos de Nicolau Maquiavel.

A ousadia da ignorância[1]

A CONVOCAÇÃO iluminista à "autonomia de pensamento", condensada na palavra-de-ordem kantiana *Aude sapere!* ("Ouse saber!"), é compreendida vulgarmente como um apelo a que cada um se livre de autoridades externas e siga apenas a sua própria razão.

A liberdade iluminista opõe-se então à coerção tradicional como a discriminação prudente se opõe à credulidade irrefletida, a inteligência ao temor irracional, o conhecimento à ignorância, a luz às trevas.

Mas isso é só uma imagem popular, um *slogan* publicitário. Serve para excitar a massa adolescente, camuflando o verdadeiro sentido do programa iluminista.

A divisa *Aude sapere!* associa-se intimamente a outro *topos* da filosofia de Kant, a "revolução copernicana" da estrutura do saber. Kant entende por esse termo a inversão radical da hierarquia do conhecimento, operada com o objetivo de fazer com que a razão, em vez de se amoldar à realidade dos fatos, assuma o comando da situação e imponha aos fatos a sua própria ordem. Esta é conhecida mediante a análise das condições necessárias a "todo conhecimento possível": a estrutura da percepção e a estrutura da razão. A razão tem, por definição, validade universal, mas, por si, ela só conhece formas gerais abstratas. Tudo o que conhecemos da realidade concreta vem filtrado pela nossa estrutura de percepção, de modo que nada sabemos das coisas em si, mas apenas daqueles seus aspectos - os "fenômenos" ou aparências - que passam por esse filtro. Mas, como o desenho do material sensível é determinado pelo nosso aparato de percepção, é forçoso concluir que, fora do que esse aparato pode captar, o mundo é apenas uma massa

caótica de sinais. Essa massa adquire forma, ordem e sentido quando passa pelo filtro da nossa percepção e em seguida é validada pelos princípios universais da razão. Mas, se tudo o que nos é acessível vem do nosso aparato de percepção, e se as percepções por sua vez têm de ser enquadradas nas categorias do pensamento racional, o resultado é que nossa razão é soberana em face de todo objeto de conhecimento possível: ela não tem de prestar satisfações a nenhuma "realidade" externa, mas, ao contrário, ela determina as condições que essa realidade tem de cumprir para ser admitida no mundo do conhecimento.

A famosa "autonomia do pensamento", então, não consiste essencialmente em estar livre de autoridades clericais ou governamentais, mas em desprezar a coerção externa dos fatos. Tal é o sentido da "revolução copernicana" no pensamento. Na ciência antiga, medieval e renascentista, a ordem total do mundo em que vivemos era o juiz soberano do conhecimento. A razão humana não passava de uma manifestação parcial e limitada dessa ordem total que, em nós, se reconhecia a si mesma na medida das nossas possibilidades, restando sempre um horizonte de mistério que recuava a cada novo avanço do conhecimento. Com Kant, a razão humana proclamava sua independência do mundo externo, mudando radicalmente o sentido da "verdade". Antes, a verdade consistia na coincidência do pensado com a ordem dos fatos conhecidos. Agora, passava a ser a obediência a uma filtragem racional predeterminada, a um método livremente concebido pela razão por meio da análise kantiana de si mesma. O que quer que estivesse fora do método, por mais patente que fosse sua presença, era desprezado como irrelevante, nulo e por fim inexistente. E assim é até hoje nos círculos bem-pensantes, onde uma autoridade censória mais burra e intolerante do que todas as anteriores recorta o mundo no formato da sua ignorância, abolindo continentes inteiros da realidade. A sentença "Se os fatos não confirmam a minha teoria, pior para os fatos" é de Hegel, mas ela expressa antes a quintessência do iluminismo kantiano. O sentido interior, esotérico, do "Ouse saber", é no fim das contas "Ouse ignorar": entre os fatos e o método, prefira o método. Obscurantismo é o nome secreto do iluminismo.

---

1 *Jornal do Brasil,* 30 de março de 2006.

Qual mente humana?[1]

PRETENDENDO distinguir-se de seus antecedentes antigos e medievais pela virtude do senso crítico em oposição à fé dogmática, o pensamento moderno nasce montado num conjunto de suposições de uma ingenuidade tão gritante, que é como se séculos de tirocínio crítico tivessem de repente desaparecido da memória humana e sido substituídos pela presunção infantil de saber tudo por meio de truques simples, como que por mágica.

A doutrina da mente humana como centro regulador e fonte dos significados, que é o dogma central da modernidade, só pode parecer verossímil se o filósofo basear todas as suas conclusões no modelo esquemático de um observador consciente perante um objeto passivo do mundo físico - pedra, árvore, montanha -, abstraindo-se por completo da ação que porventura esse objeto, se fosse um cão ou um ser humano, poderia exercer sobre o observador pretensamente inatingível e supremo.

Chega a ser estranho que, ante algum dos filósofos que proclamavam a soberania da mente como centro ordenador do caos externo, ninguém da platéia se erguesse para perguntar: - Qual mente humana, cara pálida? A sua ou a minha? Eu sou um caos que você ordena ou você é o caos e eu a fonte da ordem? Pois, se você responder que nós dois nos ordenamos um ao outro, estará admitindo acima de nós ambos um princípio ordenador comum que nos transcende e que não fazemos senão colocar em ação no momento em que mutuamente ordenamos, nas formas reconhecíveis com que nos apresentamos visualmente um ao outro, os supostos aglomerados caóticos de nossas respectivas presenças corporais

De Descartes a Kant, um século e meio decorrerá antes que essa dificuldade tão óbvia apareça com plena clareza e receba um tratamento crítico mais elaborado. O poder ordenador sobre o presumido caos da realidade será então transferido da mente humana individual para a universalidade da razão e das formas *a priori* da sensibilidade. Mas essa solução é ridícula: equivale a supor que, entre dois observadores, cada um transmite ao outro impressões sensíveis caóticas que ambos põem em ordem instantaneamente graças à universalidade de suas respectivas razões e formas *a priori.* Ou seja: pode ser que, por baixo das formas humanas com que nos vemos mutuamente, você seja de fato uma galinha e eu um hipopótamo, e só nos vejamos como formas humanas idênticas porque, malgrado a diferença imensurável e incognoscível de nossas respectivas estruturas corporais "em si mesmas", fomos miraculosamente dotados de idêntica racionalidade humana e idênticas formas *a priori* da sensibilidade. A hipótese é tão rebuscada e artificiosa que chega a ser cômico que tenha sido vista como uma solução em vez de um problema. Não teria sido muito mais racional supor que nos vemos com formas humanas porque nossos corpos *têm* formas humanas, comproporcionadas aliás às suas respectivas estruturas de percepção e faculdades racionais? Ah, não! Isso nunca! Isso seria supor uma razão abrangente que ordenasse ao mesmo tempo o mundo, os seres e as respectivas faculdades de percepção e raciocínio. Seria incorrer em pecado mortal de aristotelismo. Seria falta de "senso crítico". Senso crítico, nesse sentido, é fugir da experiência real e limitar o exame a exemplos ficcionais impossíveis em si, mas logicamente apropriados à conclusão que se pretende obter.

---

1 *Zero Hora,* 2 de abril de 2006

O guru da Nova Ordem Mundial[1]

ALGUNS LEITORES estranham que, em plena ascensão do comunismo na América Latina, eu me desvie da atualidade explosiva para me empenhar, aqui e em outras publicações, num combate aparentemente extemporâneo contra Immanuel Kant e o iluminismo.[2]

Há quem chegue a imaginar que criei birra do anãozinho corcunda de Koenisberg por sua semelhança física com o de Turim (Antonio Gramsci). Mas nada tenho contra anõezinhos, exceto quando por dentro são monstros enormes. Num livro publicado em 1999 descrevi brevemente o segundo. Seu antecessor alemão parece bem menos perigoso. Com frequência, surge na mídia com as feições risonhas de um amante da paz e da liberdade. Ninguém pode negar que isso ele era realmente, mas em filosofia as palavras não valem pelo seu sentido-padrão dicionarizado, e sim pelo conceito específico e plenamente desenvolvido que nomeiam. Quando examinamos o que Kant entendia por paz e liberdade, sabendo que assim as entendem também os atuais candidatos a governantes do mundo, não podemos deixar de perceber que a parecença do filósofo com o fundador do Partido Comunista Italiano não é só anatômica, mas também moral, sobretudo na capacidade que ambos tinham de embelezar com uma linguagem idealística as forças históricas mais feias que estavam plantando no solo do futuro.

De modo geral, a influência cada vez maior e mais organizada dos intelectuais nos centros de poder mundial e a adoção generalizada da "guerra cultural" como instrumento primordial de dominação tornam a política incompreensível a quem não consiga acompanhar de perto a marcha das idéias. É uma ilusão mortífera

imaginar que ainda existe uma esfera "prática" separada do debate cultural, religioso e filosófico. Os políticos ou líderes empresariais *soi-disant* "pragmáticos", que se gabavam de olhar com desprezo as discussões aparentemente bizantinas dos acadêmicos, são hoje uma raça em extinção. Para destruí-los, basta à intelectualidade ativista conceber estratégias que passem longe do horizonte de visão do seu imediatismo praticista. A vitória do gramscismo no Brasil explica-se, em boa parte, pela indolência intelectual dos líderes políticos e empresariais de fora da esquerda. Nos EUA, nada se debate no parlamento, se decide no judiciário ou se empreende no executivo sem ter passado, muito antes, pelo crivo dos *think tanks,* onde intelectuais de grosso calibre criam as categorias de pensamento que depois orientam toda a discussão subsequente. Se você tenta acompanhar o desenrolar dos acontecimentos sem conhecer os pressupostos intelectuais mais remotos por trás dos conflitos de poder, acaba não entendendo nada. Um desses pressupostos é a filosofia de Kant. Exposta num estilo abstruso que repele até os estudantes de filosofia, ela é a última coisa pela qual um "homem prático" poderia se interessar. Por isto mesmo, ela vai se tornando realidade bem diante dos narizes deles, sem que tenham a menor idéia de para onde ela ameaça levá-los.

Umas poucas observações bastam para realçar a gravidade do assunto.

Em primeiro lugar, a noção kantiana de "paz eterna", tão própria a seduzir os sentimentais pela sua vaga ressonância bíblica, não significa outra coisa senão "governo mundial". Num estudo importantíssimo, o Pe. Michel Schooyans,[3] filósofo belga que já lecionou no Brasil, mostra que as novas legislações uniformizantes que a ONU vem impondo ao mundo, como por exemplo o abortismo obrigatório a que me referi num dos artigos anteriores, são de inspiração diretamente kantiana. O governo global que a ONU está construindo com rapidez desnorteante é a tradução jurídica exata do que Kant entendia como "comunidade humana". Essa comunidade, segundo o filósofo, emergia espontaneamente do fato de que os homens são todos dotados da mesma faculdade da "razão". Mas a razão, para Kant, não é a mesma coisa que era para os antigos e medievais. Estes a entendiam como o simples dom da fala e do raciocínio coerente, reflexo longínquo da Razão divina que criou e sustenta o mundo. Graças a esse dom, o ser humano podia apreender algo da ordem divina e cósmica do mundo, ordenando por ela, na medida de suas limitadas capacidades,

a vida da sua própria alma. Para Kant, ao contrário, a razão é a autoridade legisladora suprema e insuperável, que não tem satisfações a prestar nem a uma ordem divina pré-existente, nem a quaisquer fatos do mundo real que não se enquadrem na sua auto-regulação soberana. Os estudantes de história da filosofia não ignoram que o iluminismo, de um modo geral, se caracterizara pela apologia da universalidade abstrata, com pleno desprezo da variedade dos fatos singulares. Na Revolução Francesa, milhares de cabeças singulares foram decepadas para enquadrar as restantes na linda universalidade da razão. Kant adorou isso. A rigidez do seu moralismo abstrato não tinha limites. Imaginem agora o que pode resultar da transformação disso em princípio regulador da ordem mundial. Eliminar do mapa as nações que não se enquadrarem na perfeição da nova ordem global será tão fácil quanto guilhotinar dissidentes. Se a cultura colombiana, por exemplo, é refratária ao aborto por querer permanecer fiel às suas origens cristãs, corta-se o crédito internacional da Colômbia como outrora se cortou a cabeça do poeta André Chenier ou do físico Lavoisier. Isso está de fato acontecendo, e é uma solução tanto mais tentadora porque o governo colombiano move uma bem sucedida guerra contra o narcotráfico, que a ordem global em gestação preferiria, ao contrário, liberar como comércio legítimo.[4] Para quem quer enquadrar o planeta num modelo jurídico uniforme, esmagando os adversos e recalcitrantes com a boa consciência de um apóstolo da paz eterna, nada mais inspirador do que os abstratismos de Kant.

Mas, muito antes de insuflar essas idéias malignas nas cabeças dos burocratas de Genebra, Kant já havia feito um mal irreparável à inteligência humana. Ao consagrar o império da "razão" uniforme sobre a multiplicidade dos fatos, ele criou o dogmatismo cientificista que permite abolir continentes inteiros da realidade, sob o pretexto de que são refratários ao estudo científico, dando em seguida, a essa mesma ciência que admite sua incapacidade de estudá-los, a autoridade de declarar que não existem. Essa idolatria do método produziu resultados tragicômicos. A epidemia de charlatanismo antropológico no século XX esteve entre eles. Baseando-se na premissa kantiana de que de um juízo de fato não se pode deduzir um juízo de valor, nem do valor um fato, cientistas sociais bisonhos professaram abster-se asceticamente de proferir julgamentos de valor sobre as realidades culturais que estudavam e acabaram tirando desse voto

de castidade a conclusão de que, nesse campo, as diferenças de valor não existiam mesmo. A igualdade das culturas perante a suprema Razão kantiana é hoje um dogma imposto a todas as nações pelos pedagogos politicamente corretos da ONU. É imensurável a bibliografia destinada a persuadir o mundo de que, por exemplo, os rituais astecas de sacrifícios humanos eram um costume tão decente quanto a caridade franciscana.

Quando o Prof. Peter Singer afirma resolutamente os direitos humanos das galinhas, estendendo às diferenças entre espécies animais o mesmo preceito que obteve tanto sucesso no concernente às diferenças entre culturas, ele está sendo rigorosamente kantiano.

Da mesma inspiração vem aquela regra sublime de que, como a ciência genética não consegue perceber nenhuma diferença entre um ser humano e um chipanzé aos três meses de gestação, os seres humanos não são realmente diferentes dos chipanzés. Fortalecida pela autoridade de Kant, cada ciência se crê autorizada a proclamar que tudo aquilo que está fora do alcance dos seus métodos é perfeitamente inexistente. Qualquer faxineiro sabe que um embrião humano, uma vez crescido, pode se tornar Platão ou Michelangelo, e que nenhum embrião de chipanzé pode esperar um futuro igualmente promissor. Mas, como a embriologia não estuda nada do que sucede aos embriões depois que eles deixam de ser embriões, essa diferença é kantianamente abolida em prol da soberania do método. E há muito tempo a supressão dessa diferença deixou de ser uma pura especulação acadêmica; ela já virou lei, e as cabeças que sua aplicação vai arrancando pelo caminho não são de chipanzés nem de galinhas.

Outro malefício incalculável que o kantismo trouxe à humanidade é a separação rígida e estereotipada entre "ciência" e "religião". Segundo Kant, a primeira diz respeito àquilo que podemos "saber", a segunda àquilo que podemos apenas "esperar", quer dizer, desejar e imaginar. Em suma, vigora aí a diferença entre "conhecimento" e "crença". Uma teoria científica você prova ou contesta. Numa doutrina religiosa, você apenas crê ou não crê, sem possibilidade de arbitragem racional. Essa distinção impregnou-se tão profundamente na alma ocidental que acabou por determinar o uso diário das palavras respectivas na mídia, nas escolas, nas discussões públicas e privadas. Esse é talvez o dogma terminológico de maior sucesso em todos os tempos. Até no automatismo do

inconsciente a religião tornou-se "fé", e ponto final. Mas isso é um conceito pueril e insustentável, uma idiotice completa. Nenhuma religião do mundo começa com "crença". Começa sempre com uma sucessão de fatos que assinalam a súbita e humanamente inexplicável penetração coletiva numa esfera de realidade mais alta, de onde toda a existência aparece transfigurada por um novo sentido. Digo "fatos" porque é disso que se trata. A travessia do Mar Vermelho pode ter se transformado em objeto de "crença" para as gerações subsequentes, mas, para aqueles que viveram o acontecimento, não foi nada disso. Jesus Cristo podia dizer ao cego e ao paralítico curados: "Tua fé te salvou." Mas é pura metonímia: a cura, se fosse pura matéria de fé e não um fato da ordem física, seria fraude e nada mais. Com a passagem do tempo, esfumando-se a memória viva dos testemunhos, o acesso a esses fatos pode requerer alguma "fé", mas não tem sentido confundir a natureza de um fato com o modo de conhecê-lo séculos depois. Ou esses milagres aconteceram, ou não aconteceram. E deslocar o problema para um passado remoto é só fugir do problema. Setenta e seis por cento dos médicos americanos acreditam hoje em curas miraculosas, porque as vêem acontecer diariamente e sabem que elas são até mais frequentes do que a cura pelos meios terapêuticos usuais. O próprio Jesus Cristo, quando perguntaram se Ele era mesmo o enviado de Deus ou se seria preciso esperar por algum outro, não respondeu com uma "doutrina" para ser crida ou descrida, mas com fatos para ser confirmados ou impugnados.[5] As religiões só se transformam em matéria de "crença" para um público que está muito afastado, no espaço ou no tempo, das suas fontes originárias. O conhecimento direto e o estudo cientificamente responsável dos acontecimentos miraculosos são as únicas vias de acesso intelectualmente válido à religião. O resto é uma discussão oca entre ignorantes tagarelas sentados na periferia da realidade. Hoje em dia, porém, qualquer fato tido por miraculoso está afastado, automaticamente, da discussão oficial, a não ser quando é uma fraude ou uma ilusão, isto é, quando, precisamente por não ser miraculoso de maneira alguma, pode ser explicado por algum psicologismo ou sociologismo fácil. Expulsos os dados inconvenientes, a "razão" kantiana impera absoluta no seu buraco de toupeira. O kantismo, consagração da covardia intelectual que foge de tudo aquilo que não conhece, bloqueia a possibilidade de vir a conhecê-lo. Nenhum autoritarismo dogmático, ao longo da história, foi tão mesquinho e tão

danoso quanto esse. São inumeráveis os exemplos de seus efeitos desastrosos na cultura, na história e na vida moral.

E que ninguém me venha com aquela conversa mole de que Kant tinha a melhor das intenções, de que foi tudo culpa do zelo exagerado de discípulos incompreensivos. As consequências perversas do kantismo, como as do hegelianismo e do marxismo, não vieram séculos ou milênios depois: foram quase imediatamente subsequentes. Um pensador que se acha capaz de virar do avesso o universo inteiro dos conhecimentos humanos não tem desculpa para ignorar os efeitos mais obviamente previsíveis da difusão de suas idéias. É indecente passar da arrogância intelectual suprema aos gemidos de inocência fingida. Não se pode conceder esse direito a Kant, como não se pode concedê-lo a Hegel, a Karl Marx ou mesmo a Nietzsche, malgrado o atenuante da loucura. Quem quer que anuncie ter compreendido o sentido integral da História humana tem a obrigação estrita de prever com acerto o próximo episódio, ao menos no que diz respeito ao seu próprio campo limitado de atuação pessoal. Se nem isso o cidadão consegue fazer, é porque não alcançou a plenitude da autoconsciência filosófica de um Platão, de um Aristóteles, de um Tomás de Aquino ou de um Leibniz. E, nesse caso, é só por devoção idolátrica que continuamos a considerá-lo um grande filósofo e não apenas um pensador interessante.

---

1 *Diário do Comércio,* 3 de abril de 2006.

2 V. capítulos anteriores.

3 *La face cachée de l'ONU,* Paris, Ed. Sarment Fayard, 2000.

4 Uma vasta campanha nesse sentido é subsidiada pelo sr. George Soros, que ao mesmo tempo investe pesadamente na construção da nova ordem e na compra de terras... na Colômbia.

5 Confira em Mateus, 11:1-6.